

PATMOS PAPERBACK

JOHANNES GRÜNDEL

WANDELBARES
UND UNWANDELBARES
IN DER
MORALTHEOLOGIE

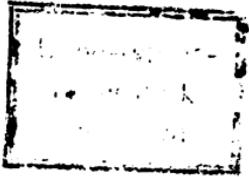
*Erwägungen zur Moraltheologie
an Hand des Axioms „agere sequitur esse“*



PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF

Imprimatur, Coloniae, die 29 m. Septembris a. 1967

Jr. Nr. 58 579 I/67 Jansen, vic. glis.



© 1967 Patmos-Verlag Düsseldorf

Alle Rechte vorbehalten · 1. Auflage 1967

Umschlaggestaltung Leo Werry

Gesamtherstellung Schwann Düsseldorf

INHALT

<i>Einführung</i>	7
I. Teil: Wandelbares und Unwandelbares im Bereich des natürlichen Sittengesetzes	17
1. Zur Vorgeschichte der Naturrechtslehre	21
2. Der unwandelbare Kern der naturgesetzlichen Normen	35
3. Wandel der naturgemäßen Verhaltensweisen des Menschen	46
a) Wandel auf Grund der Erweiterung und Vertiefung menschlicher Erkenntnis	47
b) Wandel auf Grund der Änderung der Lebensverhältnisse	59
c) Wandel auf Grund der Änderung des Menschen selbst	66
II. Teil: Wandelbares und Unwandelbares im Bereich des göttlichen Gesetzes	75
1. Das heilsgeschichtliche Verständnis des Menschen	80
2. Der zeitlos gültige, unwandelbare Kern der göttlichen Forderungen	87
3. Die relative Bedeutung positiver göttlicher Gebote	98
III. Teil: Wandelbares und Unwandelbares im Bereich der kirchlichen Gesetze	115
1. Der unwandelbare Kern kirchlicher Gesetzgebung	117
2. Die grundsätzliche Wandelbarkeit und Relativität der rein positiven kirchlichen Gesetze	120
3. Irrtumsmöglichkeit der Kirche hinsichtlich ihrer Angaben über die Geltung konkreter sittlicher Normen	122
<i>Schluß</i> : Der ‚mündige Christ‘ vor dem Gesetz	134
Quellen- und Literaturhinweise	141



EINFÜHRUNG

Die tiefgreifenden Wandlungen, die sich heute in den verschiedensten Lebens- und Forschungsbereichen vollziehen, haben auch die Theologie ergriffen und vornehmlich in der Moraltheologie ihren Niederschlag gefunden. Mit dem II. Vatikanischen Konzil hat in der katholischen Kirche eine große Besinnung und damit zusammenhängend eine umfassende Erneuerung begonnen. Für die Kirche wie für die Theologie scheinen die Zeiten mit rein retrospektivem Charakter vorbei zu sein. Eine bloße Konservierung „heiliger Überlieferungen“ und eine für den Schulgebrauch zurechtgestutzte Weitergabe des Lehrgutes großer Theologen wurden abgelöst durch neue Überlegungen und Überarbeitungen. Die Kirche spürt, daß sie es in der heutigen industriellen Gesellschaft nicht mehr mit Menschen zu tun hat, die sich einfach in allen Lebensbereichen einer überlieferten Ordnung einfügen, ohne nach dem Warum zu fragen, sondern mit Menschen, die, wie in allen übrigen Lebensbereichen, so auch und gerade in der Kirche und als Christen vor Gott das Recht beanspruchen, selbständig und eigenverantwortlich zu urteilen. Entschied früher die kirchliche Autorität in zahlreichen Lebensfragen, und wurde ihre Entscheidung im Sinne von „Roma locuta, causa finita“ als endgültig respektiert, so hat nunmehr die Neubesinnung auch zu einer Kritik der bisherigen traditionellen ethischen Denkformen und der Autorität selbst geführt. Während man sich früher als gläubiger Christ weithin mit der Kenntnis der Gebote und Verbote begnügte und von seiten der Kirche wie der Theologie den Leitfadens für

das sittliche Verhalten in ausführlicher Kasuistik vorgelegt bekam, fragt man nunmehr nach dem Warum, nach dem Sinngehalt und der tieferen Begründung dieser Gebote und Verbote. In Reaktion auf eine als allzu starr empfundene traditionelle Moral fordert man eine Erneuerung der Moral und eine Anpassung der Kirche an die Welt des modernen Menschen.¹ Andererseits haben die ersten Veränderungen, die auf Grund der vom II. Vatikanischen Konzil eingeleiteten Erneuerungsbewegung innerhalb der Kirche eingeführt wurden, bei manchen Gläubigen eine gewisse Unruhe und Verwirrung hervorgerufen. Hatte man bisher gerade die katholische Kirche und die von ihr verkündete Moral als jenen Fels erlebt, der gegen alle Brandungen der Zeit, gegen alle Aufweichungsversuche hinsichtlich der Moralität unerbittlich standhielt und seine unwandelbaren Prinzipien als Gesetze Gottes und der Natur – gemäß dem Apostelwort „gelegen oder ungelegen“ (2 Tim 4,2) – verkündete, so scheint jetzt vieles ins Gleiten zu kommen. Der theologisch Unkundige wirft vielleicht in einer gewissen Voreiligkeit sogar die Frage auf, ob es denn überhaupt noch überzeitliche, absolut unwandelbare sittliche Normen gibt, oder ob es nur noch eine Frage der Zeit ist, wann die heute noch als unabdingbar geltenden Gebote und Verbote ebenso abgeändert bzw. aufgehoben werden wie das Verbot der Leichenverbrennung und das kirchliche Bücherverbot. Aber auch der theologisch Versierte kann darauf hinweisen, daß – wie bereits der Erzbischof von Turin in einer Konzilsrede bemerkte – „unter den Periti des Konzils Theologen saßen, die man verurteilt und von ihren Lehrstühlen entfernt hatte wegen Ansichten, die nun das II. Vatikanische Konzil als Wahrheiten verkündete“.²

¹ Vgl. hierzu *H. Hoefnagels*, Erneuerung der Moral. Soziologische Erwägungen zu einigen Tendenzen im modernen Denken, in: Wort und Wahrheit 21 (1966) 178–190; von seiten der Psychologie vgl. *P. Matussek*, Die Moral der Gegenwart in psychotherapeutischer Sicht, in: StdZ 91 (1966) 418–432; *I. Lepp*, Die neue Moral. Psychosynthese des moralischen Lebens, Würzb. 1964.

² Vgl. *A. Gommenginger*, Kirchliche Autorität im Wandel, in: Orientierung 30 (1966) 77–79; *K. Rahner*, Unveränderlichkeit und Wandel im Glaubens-

So wurde z. B. die in can. 1013 § 1 des Kirchlichen Gesetzbuches von 1918 festgelegte und von den Päpsten Pius XI. und Pius XII. mehrfach eingeschränkte These, daß erstrangiger Zweck der Ehe die Zeugung und Erziehung der Nachkommenschaft sei, auf dem II. Vaticanum zwar nicht ausdrücklich widerrufen, aber doch stillschweigend zugunsten der personalen ehelichen Liebe abgeändert³ und damit jener Lehrmeinung angenähert, die der ehemalige Breslauer Moraltheologe Herbert Doms⁴ bereits im Jahre 1935 und der Schweizer Theologe Bernhardin Krempel⁵ im Jahre 1941 im Anschluß an eine Untersuchung der Texte des hl. Thomas von Aquin über die Ehe vertreten haben; die Werke beider Theologen fanden jedoch damals nicht die kirchliche Anerkennung und mußten aus dem Buchhandel gezogen werden. Ähnliches gilt von der Gewissensfreiheit. Während noch 1867/68 P. Pius IX. in einer Enzyklika die Forderung nach einer gesetzmäßig zu verankern- den Gewissens- und Religionsfreiheit als irrig und für die katholische Kirche wie für das Heil der Seelen verderblich bezeichnete, zählt sie das II. Vatikanische Konzil zu jenen Rechten des Menschen, die auf der Würde der menschlichen Person selbst gründen und in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden sollten, daß sie zum bürgerlichen Recht werden.⁶

verständnis in der Zeit des Konzils, in: Theol. Akademie, Bd. I, Frankfurt 1965, 74–98; ebenso als Aufsatz „Kirche im Wandel“, in: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln u. a. 1965, 455–478.

³ Siehe Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et spes*), II. Hauptteil cap. 1 a. 50. Vgl. hierzu auch *J. David*, Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre (*Theologische Brennpunkte* 6/7), Bergen-Enkheim 1966, 53 ff.

⁴ Vgl. *H. Doms*, Vom Sinn und Zweck der Ehe, Breslau 1935.

⁵ Vgl. *B. Krempel*, Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung, begriffen aus dem Wesen beider Geschlechter im Lichte der Beziehungslehre des hl. Thomas, Einsiedeln u. a. 1941.

⁶ *Pius IX.*, „*Quanta cura*“, in: ASS 3 (1867) 162: . . . *haud timent erroneam illam fovere opinionem Catholicae Ecclesiae animarumque saluti maxime exitialem. . . libertatem conscientiae, et cultum esse proprium cuiuscumque hominis ius, quod lege proclamari et asserti debet in omni recte constituta societate et ius civibus inesse . . . libertatem perditionis praedicant.* – Vgl. dazu Vaticanum II, Erklärung über die Religionsfreiheit, a. 2.

Es ist verständlich, daß angesichts dieser und weiterer Tatsachen heute in verschärfter Weise gerade an die Moralthologie die Frage nach dem Wandelbaren und Unwandelbaren ihrer Lehre gerichtet wird. Gegenüber allzu voreiligen, vorlauten und unüberlegten Stimmen, die bloß um der Sensation oder Kritik willen von der traditionellen kirchlichen Lehre abweichen und extreme Thesen verkünden, wird es gut sein, den tatsächlich unveränderlichen Besitz dessen, was die Katholische Moralthologie zu verkünden hat, neu abzugrenzen und zu festigen. In den Konzilstexten werden die Christen als solche bezeichnet, „die die Gegenwart auszukaufen (vgl. Eph 5,16; Kol 4,5) und das Ewige von den wandelbaren Formen zu unterscheiden haben“.⁷ Diese Aufgabe kann selbstverständlich nicht in der hier vorliegenden Studie gelöst werden. Sie wird erst in den kommenden Jahren und Jahrzehnten durch zahlreiche Einzelforschungen mühsam zu erarbeiten sein, aber wohl niemals endgültig abgeschlossen werden; denn wie die übrigen Wissenschaften, so ist auch die Moralthologie Wissenschaft und als solche nicht bloß der Wahrheit verpflichtet, sondern immer noch auf der Suche nach der Wahrheit. Das darf nicht falsch verstanden werden. Selbstverständlich wurde uns in Christus der wahre Glaube zuteil. Doch kann diese Wahrheit niemals in einem unserer Erkenntnis adäquaten Sinne voll erfaßt und ganz verstanden werden; vielmehr sind wir aufgerufen, uns stets neu um eine tiefere Einsicht in das Glaubensgut und die darin gründende christliche Sittenlehre zu bemühen. In diesem Sinne ist die Theologie immer noch „auf dem Wege“. Darum kennt weder die Kirche – will sie lebendige Hüterin der Wahrheit sein – noch die Theologie ein Stehenbleiben, eine Erstarrung. Wie es eine echte Dogmenentwicklung gibt, die trotzdem nicht einen Bruch mit dem Bisherigen, sondern nur eine kontinuierliche Entfaltung und Weiterführung der Glaubenswahrheiten darstellt, so besitzt auch und erst recht die Moralthologie ihre Geschichte, in der selbst die zeitlos gelten-

⁷ Vaticanum II, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, II cap. 1 a. 52.

den unveränderlichen sittlichen Normen eine Präzisierung, Entfaltung und Weiterentwicklung erfahren.⁸

Angesichts dieser dogmen- und moralgeschichtlichen Entwicklungen und des sich heute vollziehenden theologischen Umbruches wird die Frage nach dem Wandelbaren und Unwandelbaren in der Moraltheologie besonders dringlich. Gibt es überhaupt noch einen unveränderlichen Grundbestand sittlicher Normen, oder ist nunmehr alles ins Wanken geraten bzw. in den Entwicklungsprozeß einbezogen? Läßt sich neben dem Wandelbaren überhaupt noch ein zeitlos gültiger unwandelbarer Bestand sittlicher Normen aufzeigen?

Die katholische Kirche hat bereits vor Jahren eine extreme Situationsethik, die die bleibende Verpflichtungskraft oder gar die Existenz von inhaltlich bestimmten absoluten Normen leugnet, abgelehnt.⁹ Doch richten sich die päpstlichen Verurteilungen vor allem gegen eine übertriebene Gesinnungsethik wie gegen einen reinen Aktualismus, der wegen der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit jeder konkreten Situation für die Einzelentscheidung keine objektiv verbindlichen Gebote und Verbote mehr gelten läßt, nicht jedoch gegen eine Änderung oder fortschreitende Entwicklung und Entfaltung allgemeingültiger Normen.

Die folgende Studie greift die Frage nach dem Wandelbaren und Unwandelbaren in der Moraltheologie auf und versucht, eine erste, aber keineswegs abschließende Antwort darauf zu geben, und zwar – entsprechend der innerhalb der Allgemeinen Moraltheologie üblichen Aufteilung des Traktates ‚De lege‘ –

⁸ Vgl. hierzu meine Ausführungen „Moral in Bewegung. Gibt es noch zeitlos gültige Normen?“, in: Die Sendung 20 (1967) 79–88.

⁹ So Pius XII. in den Ansprachen vom 23. III. 1952 (AAS 44, 270–278) und vom 19. IV. 1952 (AAS 44, 413–419); ebenso die Entscheidung des Hl. Offiziums vom 2. II. 1956 (AAS 48, 144f.). Vgl. hierzu auch J. Kraus, Situationsethik als pastoral- und moraltheologisches Problem, Mainz 1956; ausführlicher hierüber unter Berücksichtigung der geschichtlichen Hintergründe J. Gründel, Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter (Beiträge zur Geschichte der Philos. und Theol. des Mittelalters, Bd. 39, 5), Münster 1963.

unter dem Gesichtspunkt des natürlichen Sittengesetzes (I. Teil), des positiv göttlichen Gesetzes (II. Teil) und des positiv menschlichen bzw. in diesem Zusammenhang des rein kirchlichen Gesetzes (III. Teil).

Wenn hier von ‚Gesetz‘ gesprochen wird, so bedarf dieser Begriff einer gewissen Erläuterung. Gesetz sollte nicht bloß im Sinne einer von menschlicher Autorität vorgenommenen Dekretierung verstanden werden, mit der für die Untergebenen bzw. für die Gemeinschaft eine Regel des Handelns aufgestellt und ihre Befolgung gegebenenfalls durch Straf- und Zwangsmaßnahmen gesichert wird. Diese Sicht bekommt nur die formale Seite der Gesetzgebung in den Griff und wertet das Gesetz lediglich in seiner Dringlichkeit und Verpflichtung, als Imperativ. Sie übersieht, daß der Mensch letztlich nicht durch äußere Anordnungen, sondern erst durch innerlich angenommene, ihn überzeugende Normen – durch eine „*lex interna et indita*“ – voll gebunden wird. Darum erscheint es wichtiger, neben der formalen die inhaltliche Seite des Gesetzes, seinen ‚Gehalt‘, zu erfassen und herauszustellen: das Gesetz als eine zum Wohle des Menschen und der Gemeinschaft gegebene Willenskundgabe – wobei der Theologe hinzufügt: eine Willenskundgabe des lebendigen Gottes an die Menschen; denn in theologischer Sicht steht hinter jedem Gesetz – auch hinter der positiv menschlichen Satzung, soll sie verbindliche Kraft haben – letztlich die Autorität Gottes, die bereits in der Vernünftigkeit bzw. in der Berechtigung einer gesetzlichen Forderung ihren Niederschlag findet.¹⁰ Insofern das Gesetz wesentlich Ausdruck des Willens Gottes an die Menschen ist, kann der Moraltheologe versuchen, die Fülle der objektiv gegebenen sittlichen Aufgaben und Verpflichtungen des Menschen unter dem Begriff des Gesetzes zu erfassen. So begegnen wir bereits in der großen theologischen Summe des hl. Thomas von Aquin, deren zweiter Teil gewöhnlich als erste systematische Moral-

¹⁰ Vgl. hierzu *B. Schüller*, *Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung*, Düsseldorf 1966.

theologie gewertet wird, einem solchen Versuch, wobei der Aquinate eine Dreiteilung des Gesetzes in ein ewiges Gesetz, in ein natürliches Sittengesetz und in ein menschliches Gesetz vornimmt.¹¹ Seitdem bedienen sich zahlreiche moraltheologische Darlegungen des Gesetzesbegriffes, um damit den Inhalt des an jeden Menschen, vornehmlich aber an den Christen ergehenden Rufes Gottes näherhin zu umschreiben und zu konkretisieren. Auch in den heutigen moraltheologischen Lehrbüchern haben die Ausführungen über Norm und Gesetz im allgemeinen noch ihren festen Platz, wobei man im allgemeinen der Dreiteilung: natürliches Sittengesetz, positiv göttliches Gesetz, positiv menschliches Gesetz folgt und eine Abhandlung über das ewige Gesetz voranstellt.¹²

In letzter Zeit jedoch werden gegenüber diesem Gesetzstraktat der Moraltheologie erhebliche Bedenken angemeldet. Sein überwiegend philosophisch-rechtlicher Charakter und seine unzureichende theologisch-biblische Ausrichtung lassen ihn für die Moraltheologie ungenügend erscheinen. Das Gesetz nehme sich aus wie ein ‚unbewegter Beweger‘, der das Leben der Menschen zwar aktiv bestimmt, dabei aber ohne Berücksichtigung der sittlichen und heilsgeschichtlichen Situation der Menschen doch unwandelbar derselbe bleibe. In seiner begrifflichen Fixierung widerspreche der hier verwendete Gesetzesbegriff der vielgestaltigen paulinischen Gesetzestheologie.¹³

Dieser Kritik wird man durchaus beipflichten müssen, besonders was den stark nomistischen Charakter des moraltheologischen Gesetzstraktates und den allzu starren Gesetzesbegriff betrifft. Gerade das Neue Testament verwendet ‚Gesetz‘ auf die verschiedenste Weise. So betont Christus, daß er nicht gekommen sei, Gesetz und Propheten aufzuheben, sondern zu erfüllen (Mt 5,17). Paulus dagegen verkündet in Ablehnung eines

¹¹ *Thomas von Aquin*, Summa theologica I–II q. 93–95.

¹² Vgl. z. B. *B. Häring*, Das Gesetz Christi I, Freiburg ⁷1963, 269–323; ähnlich *G. Ermecke*, Katholische Moral I, Münster ⁹1959, §§ 11–23.

¹³ So *B. Schüller*, Gesetz und Freiheit, 7f.

pharisäischen Legalismus die ‚Freiheit vom Gesetz‘ (Gal 2, 15–21) – allerdings im Sinne einer ‚Erfüllung des Gesetzes in der Liebe‘ (Röm 13,10). Ausdrücklich weist der Apostel jeden nomistischen Einschlag christlichen Verhaltens und die irrige Auffassung einer Rechtfertigung durch das Gesetz zurück, wenn er von der Ohnmacht und dem Ende des Gesetzes (Röm 7) sowie von der Rechtfertigung aus dem Glauben (Röm 5,1) spricht. Diese Aussagen veranlaßten die lutherische Theologie zu der Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium. Trotzdem meint Paulus damit keineswegs eine Gesetzeslosigkeit. Der Inhalt der Gesetzesforderung bleibt durchaus bestehen, nur verliert für den Gerechtfertigten, der aus dem Glaubensgehorsam heraus lebt, das Gesetz seinen ‚befehlenden‘ Charakter; der im Gesetz zum Ausdruck kommende göttliche Heilswille wird personal angeeignet und selbstverständlich und gern erfüllt; denn dem Glaubenden geht es grundsätzlich um die Gleichgestaltung seines menschlichen mit dem göttlichen Willen.¹⁴

Trotz der erwähnten Bedenken mag es noch berechtigt erscheinen, die sittlichen Verpflichtungen des Menschen und die ihnen zugrunde liegenden Normen unter dem Gesichtspunkt des Gesetzes zusammenzufassen und nach dem Wandelbaren und Unwandelbaren zu befragen; denn das Gesetz hat zwar eine neue Gestalt erfahren und seine rechtfertigende Kraft verloren, nicht jedoch seine Aufgabe, den Willen Gottes einigermaßen in Umrissen zu erfassen und zu umschreiben. Zudem hat sich bisher noch keine neue überzeugende Lösung angeboten. Ein beachtenswerter und noch zu diskutierender Vorschlag zu einer Erneuerung der Ethik und Moral kam erst nach Fertigstellung dieses Manuskripts heraus und konnte nicht mehr berücksichtigt werden.¹⁵

Die hier vorgenommene Untersuchung möchte die Problematik des geschichtlichen Wandels moraltheologischer Normen nur

¹⁴ Vgl. ebd. 166 ff.

¹⁵ Vgl. *W. van der Marck*, Grundzüge einer christlichen Ethik, Düsseldorf 1967.

aufreißen und zu weiteren Forschungen anregen. Sie beansprucht darum in keiner Weise, eine allseitige Behandlung dieser Frage und eine erschöpfende Darstellung zu liefern; es geht vielmehr um die Entfaltung einiger Grundgedanken. Dabei soll vor allem das von der Philosophie aufgestellte Axiom „*agere sequitur esse*“ berücksichtigt werden. Es besagt, daß das Sollen des Menschen im Sein gründet; indem der Mensch begreift, wer er ist, weiß er auch, was er zu tun hat und wer er kraft freier Selbstbestimmung werden soll¹⁶ – oder einfach gesagt: jede Gegebenheit ist bereits Aufgegebenheit, jede Gabe wird zur Aufgabe. Das gilt für den natürlichen wie für den übernatürlichen Bereich. Das Axiom „das Sollen gründet im Sein“ liefert bereits eine grundsätzliche Aussage über die Art und Weise sittlicher Erkenntnis und ethischer Beweisführung überhaupt.¹⁷ Allerdings bedarf diese Weise der Normfindung und Abgrenzung doch noch einer Ergänzung, auf die hier nur kurz hingewiesen werden kann. Um im einzelnen den Willen Gottes bzw. die sittlichen Verpflichtungen genau zu erkennen, genügt es keineswegs, die aus dem Sein oder aus der göttlichen Offenbarung abgeleiteten sittlichen Normen lediglich auf die jeweilige konkrete Situation anzuwenden. Die Moraltheologie hat sich lange Zeit hindurch mit einer solchen rein deduktiven Methode begnügt, was ihr nicht zu Unrecht den Vorwurf einer theoretischen, lebensfremden Moral einbrachte. Man darf natürlich auch nicht in Reaktion auf diese Einseitigkeit nunmehr ins andere Extrem fallen und die tatsächliche Erfahrung bzw. die vorliegenden Realitäten des Lebens und der gelebten Moral oder Unmoral als normgebende Faktoren deklarieren. Gewisse statistische Erhebungen und Befragungen erwecken oft

¹⁶ Vgl. *B. Schüller*, *Wie weit kann die Moraltheologie das Naturrecht entbehren?*, in: *Lebendiges Zeugnis* 1965, Heft 1/2, 41–65, besonders 53. Die folgende Studie ist erwachsen aus der Vorlesung, die ich am 20. Juli 1966 anlässlich meiner Habilitation vor der Theologischen Fakultät der Universität München gehalten habe.

¹⁷ Vgl. *B. Schüller*, *Zur theologischen Diskussion über die *lex naturalis**, in: *Theologie und Philosophie* (ehem. Scholastik) 41 (1966) 481–503.

diesen Eindruck. Doch sollte man bei der Frage nach dem Geltungsbereich und bei der Anwendung der verschiedenen Normen auf den Einzelfall auch der induktiven Methode, wie sie in den Erfahrungswissenschaften verwandt wird, einen entsprechenden Platz einräumen. Ihr kommt durchaus eine komplementäre Bedeutung zu; denn auch das gelebte Ethos – selbst wenn es oft nur eine unzureichende, verkürzte Darstellung sittlicher Werte und ihrer geschichtlichen Konkretisierung beinhaltet – spielt für die Gestaltung des allgemeinen sittlichen Bewußtseins und dessen Weiterentwicklung wie auch für eine künftige Normfindung eine nicht unwesentliche Rolle.

Der Moraltheologe ist sich heute durchaus bewußt, daß es gerade in seinem Fachgebiet vielfach nicht um rein innertheologische Themen geht, sondern – wie bereits von Konzilstheologen bei Erörterung des Schema 13 ausdrücklich betont wurde – „um Sachfragen, in denen der Anspruch der Offenbarung und der sachliche Anspruch der weltlichen Dinge sich unauflöslich durchdringen. Die bloß theologische Kompetenz genügt hier nicht.“¹⁸ Zudem läßt sich die Vielfalt der Wirklichkeit und ihr Anspruch gegenüber dem Menschen nur annähernd in Formeln ausdrücken. Eine Antwort auf die Frage nach den wandelbaren und den bleibenden sittlichen Verpflichtungen des Menschen wird jedoch noch keinen endgültigen Charakter tragen, da „Wahrheit nur geschichtlich formulierbar ist“ und „jede Zeit nur aus ihrem vorübergehenden Blickpunkt auf dieses Bleibende hinzusehen vermag“.¹⁹ Aber gerade darum muß eine solche Antwort immer wieder von neuem versucht werden, damit zur rechten Zeit in einer veränderten Welt das Wandelbare zugunsten des Unwandelbaren, der Wahrheit, aufgegeben werden kann.

¹⁸ J. Ratzinger, *Der Christ und die Welt von heute. Überlegungen zum sogenannten Schema 13 des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: J. B. Metz, *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1965, 144 f.

¹⁹ Ebenda.

I. TEIL

WANDELBARES UND UNWANDELBARES
IM BEREICH DES
NATÜRLICHEN SITTENGESETZES

Eine letzte Begründung der Existenz eines natürlichen Sittengesetzes und seiner Verankerung im „Ewigen Gesetz“ kann hier nicht gegeben werden; sie findet sich in den meisten moraltheologischen Lehrbüchern zu Beginn des Traktates ‚De lege‘ (De legibus) und darf daher vorausgesetzt werden. Was die terminologische Unterscheidung betrifft, so richtet sich das natürliche Sittengesetz (oder auch das sittliche Naturgesetz) als der umfassendere Begriff auf das Gute schlechthin und beinhaltet den gesamten Bereich der Sittlichkeit im allgemeinen. Dagegen bezieht sich das Naturrecht auf einen Teil des natürlichen Sittengesetzes, auf das Gerechte bzw. auf die Rechtsordnung von Mensch zu Mensch, vom einzelnen zur Gemeinschaft und umgekehrt; es ist auf das Gemeinwohl hingeeordnet, grenzt also nur einen Teil des sittlich Gesollten ab und sichert gleichsam das Mindestmaß eines äußeren sittlichen Verhaltens. Insofern es Recht ist, läßt es sich auch erzwingen. „Naturrecht“ meint also im allgemeinen nur die streng rechtlichen Normen des natürlichen Sittengesetzes.¹ In der Literatur wird jedoch bisweilen zwischen beiden Begriffen nicht streng unterschieden; auch neuere Veröffentlichungen verwenden „lex naturalis“, „lex naturae“, „natürliches Sittengesetz“ und „Naturrecht“ als

¹ Vgl. B. Häring, Das Gesetz Christi I, 272; ebenso auch J. Fuchs, Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts, Düsseldorf 1955. Aus der weiteren zahlreichen neueren Literatur zu diesem Thema ist besonders das Werk eines Schülers von J. Fuchs zu erwähnen: E. Hamel, Loi naturelle et loi du Christ (Recherches de Philosophie et de Théologie publiées par les facultés de Montréal), Brüssel 1964.

Synonyma.² Da für die Behandlung des folgenden Themas eine saubere Trennung dieser Termini ohne Belang ist, kann sie außer acht gelassen werden.

Bereits das unreflektierte religiöse Bewußtsein der meisten Völker weist auf die Existenz eines natürlichen Sittengesetzes hin. Auch zum festen Bestand katholischer Überlieferung zählt die Lehre von der „lex naturae“, von sittlichen und rechtlichen Verhaltensnormen, die noch vor jeder positiv menschlichen Gesetzgebung vorhanden und dem Menschen logisch unabhängig von der Wortoffenbarung Gottes grundsätzlich erkennbar sind. Diese Erkenntnis stützt sich also nicht auf die göttliche Offenbarung; sie müßte darum allen Menschen grundsätzlich zugänglich sein, wobei jedoch völlig offen bleibt, was der eigentliche objektive und was der subjektive Erkenntnisgrund ist.³ Wie die menschliche Natur und ihre Gottebenbildlichkeit, so wird auch das Naturrecht und die gesamte ‚lex naturae‘ im wesentlichen als übergeschichtlich und unwandelbar angesehen. Gleichzeitig aber versucht man, auf verschiedenste Weise der Geschichtlichkeit des Menschen gerecht zu werden und dementsprechend auch die veränderlichen Momente der in der Natur des Menschen gründenden Verpflichtungen zu ermitteln. Man bezeichnet zwar das moralische Naturgesetz als solches in seiner Geltung als unveränderlich, betont aber, daß seine Anwendung entsprechend den veränderlichen Verhältnissen einem Wandel unterliegt.⁴

Für ein rechtes Verständnis der Problematik erscheint ein kurzer Einblick in die Vorgeschichte der Naturrechtslehre, soweit diese für unsere Thematik von Bedeutung ist, unerläßlich.

² So *B. Schüller*, *Wie weit kann...*, 42; *ders.*, *Zur theol. Diskussion*, 481 Anm. 1.

³ *B. Schüller*, *Zur theol. Diskussion*, 483 f.

⁴ *B. Häring*, *Das Gesetz Christi*, I, 277 f.; *J. Fuchs*, *Lex naturae*, 81.

1. ZUR VORGESCHICHTE DER NATURRECHTSLEHRE

Die Existenz eines Naturgesetzes und des Naturrechts wurde literarisch bereits von der Stoa näherhin aufgewiesen und festgelegt. In der stoischen Philosophie nimmt die „*physis*“ eine beherrschende Stellung ein; sie zählt zu den Hauptpunkten und zur Grundlage der gesamten Lehre. Für die *ältere Stoa* ist Natur ein eminent theologischer Begriff, etwas Heiliges, Unantastbares, das mit der Gottheit identifiziert wird. Durch diese Gleichsetzung von Natur und Gott erhält das stoische Naturrecht – hier verstanden als die Summe der Rechtsnormen – in gewissem Sinne einen metaphysischen Charakter. Das einzelne Naturgesetz als solches gilt als moralische Kraft göttlicher Herkunft, als Äußerung des Logos, der Allvernunft, die in jeden Menschen ausfließt und an der der Mensch kraft seiner eigenen Vernunft teilnimmt. Dank seiner Vernünftigkeit ist dem Menschen auch eine Erkenntnis des Gesetzes des Logos oder der Natur möglich.⁵ Göttliches Gesetz und Naturgesetz werden also noch nicht wie Ursprüngliches und Abgeleitetes auseinandergehalten, sondern zusammen gesehen. Der Menscheng Geist aber schöpft die Erkenntnis des göttlichen Gebotes aus der Natur. Aufgabe des Menschen ist es, entsprechend der Natur zu leben; „*naturgemäß*“ (*κατὰ φύσιν*) ist das, was dem objektiv gegebenen Sein (letztlich dem Logos) entspricht (*τῇ φύσει ὁμολογουμένως ζῆν*).⁶ Ohne besondere Berücksichtigung der personalen Faktoren wird weithin die physische Natur des Menschen als normativ angesehen. – In der *mittleren Stoa* weicht diese metaphysisch starre Betrachtungsweise des Naturbegriffs einer mehr psychologisch-anthropologischen. Man legt den

⁵ Vgl. *J. Stelzenberger*, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie, München 1933, 95–157, besonders 99f.

⁶ Vgl. ebd.; ebenso *M. Wittmann*, Die Ethik des hl. Thomas von Aquin, München 1933, 329ff.

Nachdruck nicht mehr so sehr auf das objektive Moment, die Natur, sondern auf das subjektive Element, die menschliche Vernunft. Von der Metaphysik und Naturphilosophie wendet man sich damit stärker einer psychologischen Betrachtungsweise zu. Cicero spricht in einer uns bereits vertrauten Begrifflichkeit von der „rechten Vernunft“ (recta ratio), nach welcher der Mensch leben soll, „vom Gesetz der Natur“, das angeboren und mit dem Gewissen identisch ist. Wer der Natur als Führerin folgt, wird nie vom rechten Weg abweichen. Die Natur ist für ihn das Gesetzbuch der Völker, jenes allgemein herrschende Gesetz, das schon Geltung besaß, bevor es überhaupt geschriebene Gesetze gegeben hat. Gut ist hier, was der Natur bzw. der Eigenart des Menschen entspricht; soll menschliches Handeln mit den Gesetzen der Natur übereinstimmen, so muß es vernünftig sein.⁷ Ähnlich bezeichnet Seneca im Sinne der mittleren Stoa das Naturgesetz als eine auf der Vernunft ruhende und deshalb allen Menschen gemeinsam inwohnende Norm, die alle Menschen zu Gliedern eines Leibes verbindet und zu Brüdern macht. Für unser Thema erscheint bedeutsam, daß in der stoischen Naturrechtslehre die Geltung der Naturgesetze als absolut angenommen wird. „Naturgesetz und Naturrecht unterliegen keinerlei Schwankungen, sondern sind immer gleich und beständig. Die Natur führt immer richtig. Sie weist die Menschen auf Zusammengehörigkeit hin.“⁸

Diese stoische Regel vom naturgemäßen Leben haben nun im 3. und 4. Jahrhundert lateinische Theologen und Kirchenväter zum Teil der christlichen Ethik einverleibt. Bereits in den ersten christlichen Jahrhunderten hatte der allzu stark auf die faktische, ursprüngliche Natur und auf die vorliegende kulturbedingte Sitte eingeschränkte Blick Klemens von Alexandrien dazu veranlaßt, das Scheren des Bartes, das Kämmen und Färben der Haare sowie besonders das Tragen falscher Haare als weibisches

⁷ So Cicero, in: „De legibus“; vgl. J. Stelzenberger, Die Beziehungen, 99–104.

⁸ J. Stelzenberger, Die Beziehungen, 105–107.

und schamloses Verhalten zu brandmarken.⁹ Auch andere Theologen lehnten in ähnlicher Weise das Schminken der Frauen und den Gebrauch von Schönheitsmitteln als Beleidigung des Schöpfers ab. So bemerkt z. B. Johannes Chrysostomus: „Wenn du dich schminkst, kränkst du den Bildner deines Leibes.“¹⁰ Anknüpfend an Gedanken der Stoa mahnt Tertullian, stets der Stimme Gottes und der Natur zu folgen; denn alles, was gegen die Natur ist, wird auch von allen als etwas Ungeziemendes gebrandmarkt, als Majestätsverbrechen gegen Gott, den Herrn und Schöpfer der Natur. Auch Ambrosius sieht in Anlehnung an Cicero in der *Maxime* „vivere secundum naturam“ eine vernünftige und allgemein anerkannte Norm, einen Ausfluß des Naturgesetzes und des Gewissens; er baut dieses Prinzip in seine Moraltheologie ein. Das vom Apostel Paulus in 1 Kor 11,13f. aufgestellte Gebot, daß die Frau langes Haar zu tragen habe, begründet Ambrosius in Anlehnung an Cicero mit stoischen Gedanken: Die Natur selbst bestimmt unsere geschlechtliche Eigenart und damit auch unsere äußere Tracht; wir müssen sie einhalten.¹¹

Neben den Einflüssen von seiten der Stoa blieb für das Naturverständnis der christlichen Sittenlehre die Auffassung des *römischen Juristen* und Mitschöpfers des „*Corpus Juris Civilis*“, *Ulpian* (170–258 n. Chr.), nicht ohne Bedeutung. Ulpian unterscheidet das Naturrecht (*ius naturale*) von dem Völkerrecht (*ius gentium*) – eine Einteilung, deren sich auch noch die Theologen des Mittelalters bedienen. Zum Naturrecht zählt alles das, was sämtlichen Lebewesen auf Erden, im Meer und in den Lüften gemeinsam ist. Auf Grund dieser Naturkonzeption wird auch die Verbindung von Mann und Frau in der Ehe lediglich unter dem Gesichtspunkt der Zeugung und Erziehung bzw. Aufzucht von Nachkommenschaft gewertet; denn darin kommen Mensch

⁹ Vgl. *Clemens Alexandrinus*, Paedagogus III, 3 ed. PG 8, 577–592; Bibl. d. Kirchenv. 2. Reihe Bd. 8, 2, München 1934, 148 ff.

¹⁰ *Johannes Chrysostomus*, Homilien zum 1. Timotheusbrief 4,3; vgl. Texte der Kirchenväter, ed. A. Heilmann, Bd. I, München 1963, 452–456.

¹¹ Vgl. *J. Stelzenberger*, Die Beziehungen, 172–177.

und Tier überein, daß ihre Sexualität gemeinsam auf die Fortpflanzung hinweist.¹² Es ist verständlich, daß man auf der Grundlage eines römisch-rechtlichen Naturverständnisses, das über das Mittelalter hinaus bis ins 20. Jahrhundert innerhalb der katholischen Moraltheologie Geltung beanspruchte, die eigentlich personalen Momente des Menschen – im Bereich der Geschlechtlichkeit und Ehe die ganzheitliche Bedeutung der Sexualität und die eheliche Liebe als Grundvoraussetzung für eine menschenwürdige Betätigung der Geschlechtskraft – nicht genügend berücksichtigen konnte.

Das Denken der *Kirchenväter* war allerdings auch weithin geprägt von jener heilsgeschichtlichen Schau, die um den gewaltigen Bruch weiß, der durch die Ursünde in die Welt gekommen ist. Um einerseits der Überzeitlichkeit und Unveränderlichkeit des Naturrechts gerecht zu werden, andererseits aber auch die mit der Erbsünde eingetretene gewaltige heilsgeschichtliche Wandlung nicht außer acht zu lassen, unterscheiden die Kirchenväter im allgemeinen ein zweifaches Naturrecht: das des Urstandes und das des gefallen Menschen. Zwar halten die meisten von ihnen an der Unversehrtheit der menschlichen Natur und ihrer Gottebenbildlichkeit nach dem Sündenfall und somit auch an einem unveränderlichen Naturrecht fest, betonen aber, daß sich durch die Sünde zwar nichts an den absolut naturrechtlichen Einrichtungen, wohl aber doch an den menschlichen Institutionen einiges geändert habe. Während sich der Mensch des vorsündlichen Urstandes den für ihn notwendigen Ordnungen der Familie und des Staates in Bereitschaft und Liebe einfügte, habe er seit seinem „gefallenen Zustand“ die innere Harmonie verloren; darum bedürfe es im gegenwärtigen Äon nicht nur der Autorität, sondern gewisser Zwangsmaßnahmen

¹² Vgl. Corpus Juris Civilis, Inst. I, 2, 11f.: Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit. nam ius istud non humani generis proprium est, sed omnium animalium, quae in caelo, quae in terra, quae in mari nascuntur. hinc descendit maris atque feminae coniugatio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio et educatio. – Ebenso in Dig. I, 1, 1, 3 (ex Ulp. lib. I inst.).

von seiten der Autorität, um unter den so veränderten Verhältnissen das naturgemäße Ziel überhaupt erreichen zu können. Sowohl die Zwangsgewalt des Staates wie die Unterwerfung der Frau unter den Mann als auch die Sklaverei werden in der Patristik weitgehend als eine für den gegenwärtigen erbsündlichen Zustand naturgemäße Notwendigkeit erklärt. Auf Grund ihrer heilsgeschichtlichen Sicht kennen also die Väter zwei verschiedene Ordnungen: eine für den idealen Urzustand und eine für die Zeit nach dem Sündenfall. Man spricht darum von einem primären und einem sekundären Naturrecht – primär und sekundär im heilsgeschichtlichen Sinne genommen.¹³ Normierend ist jedoch nicht die „Natur“ des Urstandes – denn dann müßte man eine mit der Sünde eingetretene Änderung der Naturgesetzlichkeit zugeben –, sondern jener Restbestand des Menschen, der unabhängig von jeder geschichtlichen oder möglichen Existenzweise des Menschen immer der gleiche und allen geschichtlichen Wirklichkeiten des Menschen zugrunde liegende geblieben ist: die metaphysische Natur des Menschen, d. h. das, was jederzeit zum Menschsein schlechthin gehört. – Sicherlich stellt eine so verstandene „Natur des Menschen“ eine Abstraktion dar, die es in dieser Form tatsächlich niemals gegeben hat. Mit Hilfe eines solchen Begriffes konnte man trotz der Geschichtlichkeit des Menschen an der von der Stoa verkündeten und von der christlichen Ethik übernommenen Unveränderlichkeit der Natur, ihrer Gesetze und Rechte festhalten. Die Annahme einer metaphysischen Wesensnatur des Menschen, die bis heute der katholischen Naturrechtslehre zugrunde liegt, muß besonders bei dem Gespräch mit protestantischen Theologen beachtet werden. Gerade von seiten evangelischer Theologen wird im allgemeinen der Urzustand des Menschen schlechthin als Natur verstanden und dementsprechend auch von einer durch die Sünde erfolgten totalen Zerstörung dieser Natur gesprochen.¹⁴ – In der von den Vätern

¹³ So *J. Fuchs*, *Lex naturae*, 81 ff.

¹⁴ Vgl. ebd. 85 f.

getroffenen Unterscheidung eines sogenannten primären urständlichen Naturrechts von einem sekundären können wir bereits einen Versuch erblicken, gewisse veränderliche Momente innerhalb des Naturrechts in den Griff zu bekommen und dabei zugleich für die verschiedenen heilsgeschichtlichen Situationen an einer unwandelbaren Natur und an einem statischen Welt- und Menschenbild festzuhalten.

Unter den großen Theologen des *Mittelalters* ist es vor allem Thomas von Aquin, der in unmittelbarem Anschluß an Wilhelm von Auxerre in theologischer Perspektive über das Naturgesetz handelt. Er beginnt mit dem Gedanken, daß Gott den Menschen durch das Gesetz unterrichtet. Unter Gesetz versteht Thomas eine um des Allgemeinwohles willen aufgestellte Anordnung des Verstandes von seiten dessen, der für die Gemeinschaft zu sorgen hat.¹⁵ Der Aquinate unterscheidet zunächst das ewige Gesetz von dem Naturgesetz. Letzteres steht im Dienste des ersteren. Während für die Stoa das ewige Gesetz eine kosmische Größe darstellt, ist es für Thomas mit dem Wesen Gottes, seinen Ideen, seiner Vorsehung und seiner Weltregierung identisch. An diesem ewigen Gesetz hat die gesamte Weltwirklichkeit teil: die vernunftlosen Wesen, insofern sie durch ihre Natur auf das ihnen eigentümliche Ziel ausgerichtet werden; der Mensch, insofern er mit dem Licht der natürlichen Vernunft zu unterscheiden vermag, was gut und böse ist bzw. was zum Naturgesetz gehört. Dieses Licht der Vernunft ist nichts anderes als ein Abglanz des göttlichen Lichtes in uns.¹⁶ Entsprechend seinem Erkenntnisoptimismus ist also für Thomas die Vernunft des Menschen durchaus befähigt, aus der Analyse des Sachverhaltes und der Situation zu erkennen, was zu tun ist, d. h. in welche Richtung der Wille Gottes ruft.¹⁷ Das Naturrecht nun hat es mit den ersten Einsichten der praktischen Vernunft

¹⁵ *Thomas von Aquin*, S. Th. I-II q. 90 Proemium: Deus, qui nos instruit per legem et iuvat per gratiam. Vgl. auch *M. Wittmann*, Die Ethik, 329; *J. Arntz*, Naturrecht und Geschichte, in: *Concilium* 1 (1965) 383-391, besonders 384.

¹⁶ *J. Arntz*, Naturrecht, 385.

¹⁷ *A. Utz*, in: Deutsche Thomasausgabe Bd. 18, 434.

zu tun, der Dekalog dagegen erstreckt sich auf das Gebiet der abgeleiteten Schlüsse. Je mehr man allerdings das Naturrecht ausweitet, um so schwieriger läßt sich die Allgemeingültigkeit desselben aufrechterhalten. Nur für das Naturgesetz im engeren Sinne gilt: Die allgemeinsten Prinzipien bleiben jedermann einsichtig: Das Gute muß getan, das Böse vermieden werden – was soviel heißt wie: es muß vernünftig gehandelt werden.¹⁸ Das Gesetz ist Norm und Maß für das Tun, aber die Vernunft ist es, die das Gesetz des menschlichen Handelns aufzeigt.¹⁹ Selbstverständlich darf sie dabei nicht willkürlich vorgehen, sondern hat das Tun auf das rechte Ziel hin auszurichten.²⁰

Auch bei Thomas bleibt entsprechend dem Axiom „*agere sequitur esse*“ das Sollen an das Sein gebunden. Das sittliche Naturgesetz im engeren Sinne ist eben kein geschriebenes, sondern ein der Schöpfung wie dem Menschen eingegebenes Gesetz, das jeder positiven Gesetzgebung vorausliegt. Dem Menschen ist dieses „Gesetz“ (*lex indita*) nicht in einem neuplatonischen Sinne durch angeborene sittliche Ideen, sondern durch die Vernunftanlage zugewiesen, kraft deren er unter Berücksichtigung der natürlichen Neigungen (*inclinationes naturales*) aus der Seinswirklichkeit das Gesetz des freien Handelns abzuleiten vermag.²¹ Für uns bedeutsam ist vor allem die Erkenntnis des

¹⁸ *J. Arntz*, Naturrecht, 385. Gerade in dem Aufsatz von Arntz bzw. in der hier vorliegenden Übersetzung werden Naturrecht und Naturgesetz im Wechsel gebraucht.

¹⁹ *Thomas von Aquin*, S. Th. I–II q. 90 a. 1: *Lex quaedam regula est mensura actuum... Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio*. *J. Arntz* spricht an dieser Stelle vom Gesetz als einer Anordnung, eines Produktes des Verstandes. Vgl. *J. Arntz*, Naturrecht, 384. Doch scheint mir die Ausdrucksweise „Produkt“ nicht mehr ganz der im folgenden aufgezeigten Teilhabe der menschlichen Vernunft am ewigen Gesetz Gottes und damit dem von Thomas bezeichneten Sachverhalt zu entsprechen. Vgl. auch *J. Arntz*, Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus, in: F. Böckle, Das Naturrecht im Disput, Düsseldorf 1966, 87–120, besonders 94f.

²⁰ *Thomas von Aquin*, S. Th. I–II q. 90 a. 1: *Rationis enim est ordinare ad finem*.

²¹ Wittmann sieht hierin einen Gesetzesbegriff, der seine Herkunft aus der platonisch-augustinischen Denkweise deutlich zur Schau trägt; denn auch

Aquinas, daß sich die Allgemeingültigkeit und die allen Menschen mögliche Erkennbarkeit des Naturrechts um so schwerer aufrechterhalten läßt, je mehr man es schlußfolgernd ausweitet, je weiter man sich also von den ersten Prinzipien entfernt. Ein allzuweit ausgedehntes Naturrecht schlägt offensichtlich in ein positives Recht um.²² Zum Naturgesetz im strengen Sinne zählen also nach Thomas lediglich die unmittelbar einsichtigen Urteile; nur ihnen kommen auch als Eigenschaften die Einheit, die Unwandelbarkeit und die Unauslöschbarkeit zu. Neben dieser formalen Antwort weisen nach Thomas die natürlichen Neigungen auf den materialen Gehalt des Naturgesetzes hin: Alles, wozu der Mensch eine natürliche Neigung besitzt, erfaßt die Vernunft von Natur aus als gut.²³ Nach Interpretation von J. Arntz sind für Thomas die natürlichen Neigungen des Menschen bzw. die so verstandene „menschliche Natur“ nicht selbst schon die Norm, an der der Verstand die Naturordnung abzulesen und das Gesetz des Sollens zu erkennen hat; vielmehr bieten sich die natürlichen Neigungen dem Menschen nur als Materie dar, in der *er selbst* eine vernünftige Ordnung zu schaffen hat. Im übrigen begegnen wir in den Texten des Aquinas auch der Naturrechtsdefinition Ulpian, wonach dem Naturgesetz das entspreche, was die Natur alle Lebewesen lehrt, so z. B. die Vereinigung von Mann und Frau, die Erziehung bzw. Aufzucht der Nachkommenschaft und ähnliches.²⁴ Der wesentliche Unterschied zwischen Recht und Gesetz liegt nach Thomas darin, daß sich das Gesetz stets

bei Augustinus wende sich der endliche Geist unmittelbar ohne Vermittlung der Außenwelt zu Gott. Bei Thomas sei dies das Gleiche mit der Erkenntnis des ewigen Gesetzes; für ihn sei eben das ewige Gesetz nicht so sehr ein Gesetz der Natur, sondern ein Gesetz der Vernunft. Vgl. *M. Wittmann*, Die Ethik, 329. – Dagegen wäre jedoch zu sagen, daß Thomas sehr wohl den Weg über die endlichen Dinge, ja sogar eine enge Korrelation von Sein und Tun festhält. Vgl. auch *Thomas von Aquin*, S. Th. I-II q. 91 a. 2; *F. Böckle*, Naturgesetz in der Moraltheologie, in: LThK²VII, 825–827.

²² *Thomas von Aquin*, S. Th. I-II q. 94 a. 4; vgl. *J. Arntz*, Naturrecht, 385f.

²³ *J. Arntz*, Die Entwicklung, 97.

²⁴ Ebd. 98 ff.

in allgemeinen Aussagen bzw. Normen bewegt, während das Recht wesentlich eine Situation im Hier und Jetzt entscheidet. Es gibt ein Naturrecht, das durchaus konkret als solches formuliert werden kann. Im Hinblick auf die konkrete Formung dieses Naturrechts erklärt der Aquinate: „Die Natur des Menschen ist veränderlich.“ Andererseits aber hält Thomas ausdrücklich daran fest, daß die ersten Prinzipien des Naturgesetzes ganz und gar unveränderlich sind.²⁵

In der *Spätscholastik* bahnen sich verschiedene Interpretationen der Naturrechtslehre des Aquinaten an. Der intellektualistischen Auffassung setzte die Franziskanerschule, besonders Johannes Duns Scotus, eine voluntaristische entgegen, wonach das Gesetz vor allem zum Willen gehört; der Akzent liegt dann entweder auf dem Akt des Befehls oder auf der Verpflichtung, die durch den Akt des Befehls konstituiert wird. Eine ausdrückliche Rückbindung des Sollens an das Sein wird jedoch nicht mehr eigens vorgenommen – was schließlich in der Folgezeit zu einem Moralpositivismus führen sollte. Duns Scotus lehnte es ab, die Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs als Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz zu betrachten. Das hinwiederum veranlaßte die Thomisten, nicht nur die ersten Prinzipien, sondern auch die Schlußfolgerungen aus den ersten allgemeinen Prinzipien als unabdingbar gültig anzusehen und dem Naturgesetz zuzurechnen.²⁶ Kardinal Cajetan und Franz von Vitoria nehmen diese Ausweitung des Naturgesetzes vor. Nach Franz von Vitoria gehört zum Naturrecht, „was durch eine gute moraltheologische Konsequenz mit moralischer Gewißheit, d. h. als sehr wahrscheinlich, gefolgert wird, so daß keine probable Wahrscheinlichkeit mehr für das Gegenteil besteht“.²⁷ Was den Geltungsbereich der Gebote und Verbote betrifft, so hatte zu Beginn des 13. Jahrhunderts Wilhelm von Auxerre noch

²⁵ *Thomas*, S. Th. II-II, 57, 2 ad 1: *Natura autem hominis est mutabilis*. Vgl. *A. Utz*, DThA 18, 434f. Vgl. dagegen in S. Th. I-II q. 94 a. 5: *Quantum ad prima principia legis naturae lex naturae est omnino immutabilis*.

²⁶ *J. Arntz*, *Die Entwicklung*, 100–103.

²⁷ *Ebd.* 105.

gesagt: Gebote und Verbote verpflichten immer und in jedem Fall, Hinweise (demonstrationes) jedoch nur für eine bestimmte Zeit und in einer bestimmten Hinsicht.²⁸ Thomas hingegen unterscheidet zwischen Geboten und Verboten und sagt: „Gebote verpflichten immer, aber nicht für immer, Verbote immer und für immer.“²⁹ Franz Suarez nun sieht in den Verboten die ganz und gar unwandelbaren Vorschriften; da aber Unwandelbarkeit eine Eigenschaft des Naturgesetzes ist, so schränkt er das eigentliche Naturgesetz vornehmlich auf die Verbote ein – eine These, die bis heute weiterwirkt, insofern zahlreiche Theologen vornehmlich an dem unwandelbaren und immer verpflichtenden Charakter der Verbote (*praecepta negativa*), nicht aber der Gebote (*praecepta affirmativa*) festhalten. Im übrigen ist für Suarez das Gesetz wesentlich ein Akt des Willens, der, was das Naturgesetz betrifft, durchaus in der Wirklichkeit gründet (ein „fundamentum in re“ besitzt).³⁰

In vereinfachter Weise sieht nun Gabriel Vasquez das Naturgesetz in der vorliegenden menschlichen Natur selbst. Für ihn ist die menschliche Natur in ihrem objektiven An-sich-Sein die oberste Norm alles sittlichen Verhaltens und letzter Verpflichtungsgrund für das menschliche Handeln. Das naturgesetzliche Sollen ergibt sich unmittelbar aus dem Sein des Menschen. – Nach dieser Meinung ist also das Naturgesetz nicht mehr Verstandesgesetz, sondern die menschliche Natur selbst.³¹

²⁸ A. a. O. 107. Allerdings zitiert O. Lottin und im Anschluß an ihn auch J. Arntz den Text der ‚*Summa aurea*‘ unvollständig; Wilhelm von Auxerre spricht nämlich nicht einfachhin von Geboten und Verboten, sondern von den Geboten und Verboten *des Naturrechts*. – Im übrigen verwendet Wilhelm von Auxerre durchaus auch für ‚Verbot‘ (*prohibitio*) den Ausdruck ‚Gebot‘ (*praeceptum*), wie der folgende Text zeigt: Vgl. *Summa aurea*, lib. III Tr. 7 c.1 ed. Paris, fol. 153va: *In iure sunt quaedam praecepta et quaedam prohibitiones et quaedam demonstrationes. . . Et propter hoc praeceptum est: Non occides, non furtum facies etc. Praecepta enim et prohibitiones iuris naturalis semper et simpliciter obligant; demonstrationes sunt, quae ad tempus et secundum quid obligant, quarum opposita secundum casus emergentes licet fieri.*

²⁹ Vgl. J. Arntz, *Die Entwicklung*, 107 f.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd. 111 f.

Dieser kurze historische Aufriß³² zeigt, daß unter Naturrecht und Naturgesetz bisweilen sehr verschiedene Inhalte mit unterschiedlicher Stringenz verstanden wurden. Die Frage nach den naturgesetzlichen Sollensforderungen des Menschen läßt sich demnach nicht einfach durch die Zitate der Lehrmeinung eines großen Theologen beantworten. Der in der Spätscholastik begonnene und zu Anfang der Neuzeit besonders vorangetriebene Ausbau einer Naturrechtslehre, wonach zum Naturgesetz auch alles das zählt, was sich auf Grund stringenter Schlußfolgerung aus den Prämissen ableiten läßt, wird heute zu Recht als Fehlentwicklung bezeichnet; denn eine Schlußfolgerung ist nicht mehr wert als die schwächste ihrer Prämissen. Eine allzu weite Ausdehnung des Naturrechts schlägt also notwendig um in positives menschliches Recht und verliert damit seine Allgemeingültigkeit.³³ Man wird darum nur den ersten sittlichen Prinzipien und ihren allgemeinsten und unmittelbaren Folgerungen im strengen Sinne naturgesetzliche Geltung zuerkennen dürfen. Das statische und im allgemeinen doch leicht überschaubare Bild vom Menschen und von der Welt, das der Antike wie dem Mittelalter eigentümlich war, mußte zu einem starren Naturbegriff führen. Die ‚physis‘ der stoischen Philosophie bleibt eben mit gewissen Varianten doch eine in sich ruhende und aus sich wirkende letzte Größe. Demgegenüber stellt die Naturkonzeption des hl. Thomas von Aquin bereits einen echten ersten Fortschritt im Sinne einer Dynamisierung dar. Wenn das natürliche Sittengesetz zunächst und zuerst ein Vernunftgesetz ist, mit dessen Hilfe der Mensch für sich und andere vorsorgend alles das zu erkennen vermag, was seiner echten Selbstverwirklichung dient, so kann eben nicht die physische Natur in sich schon als normativ bezeichnet werden.³⁴

³² Vgl. *M. Pohlenz*, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen ³1964, 468. – Für einen historischen Aufriß der Naturrechtslehre vgl. auch *H. Welzel*, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Prolegomena zu einer Rechtsphilosophie*, Göttingen ⁴1962.

³³ Vgl. *F. Böckle*, *Zur Krise der Autorität*, in: *Wort und Wahrheit* 20 (1965) 807.

³⁴ *Ebd.* 809.

Die reine Faktizität oder Empirie dürfte also nicht Ausgangspunkt einer ethischen Normierung sein. In der Formulierung des Aquinaten „das Gute muß man tun, das Böse meiden“ drückt sich letztlich jenes Urvermögen des Menschen aus, das ihn vor jeder Erfahrung und Reflexion in der konkreten Situation als Mensch mehr oder weniger klar erfassen läßt, was gut und was böse ist. Der menschliche Verstand hat nicht bloß aus einer vorgegebenen Seinsordnung das Sollen abzulesen; er besitzt vielmehr selbst ordnende Funktion. „Der Mensch ist und gibt sich selbst sein Gesetz! Und doch ist diese Autonomie gerade an der Wurzel theonom. Gerade in den evidenten Einsichten erfährt der Mensch den transzendenten Sollensanspruch, und zwar nicht nur so, daß er sich der Evidenz nicht entziehen kann . . . Es geht ihm im Grunde um das, was man heute mit dem ‚Innewerden der Transzendenz in der Immanenz‘ bezeichnet.“³⁵ Der Spruch des Urgewissens besagt letztlich nichts anderes als: das Gute, genauer *der* Gute, ist Grund (principium) und Ziel (finis) unseres freien Selbstvollzugs; die ersten Prinzipien sind also nicht nur erste normative Grundsätze des sittlichen Handelns, sondern vermitteln dem Menschen den transzendenten Sollensanspruch zur freien Selbstverwirklichung, dienen also seinem Heile, der Erreichung seines Lebenszieles und der damit gegebenen Vollendung. Aber gerade dazu ist der Mensch von Natur aus keineswegs bereits vollständig festgelegt. „Die menschliche Natur ist nicht die Wirklichkeit eines ‚fertigen‘ Seienden, sondern eines Sein-Könnens. Sie ist Aufgegebenheit nicht als reine Vorgegebenheit.“³⁶ Sobald wir es jedoch mit inhaltlichen, satzhaften Formulierungen des Naturgesetzes zu tun haben, handelt es sich bereits um einen reflexiven Versuch, etwas Konkretes auszusagen und festzulegen. Diese Aussage besitzt also in gewissem Sinne relative Bedeutung, insofern sie eben nur für jene geschichtlichen Situationen gilt, die voraus-

³⁵ F. Böckle, *Das Naturrecht im Disput* (Vorträge beim Kongreß der deutschsprachigen Moralthologen 1965 in Bensberg), Düsseldorf 1966, 123f.

³⁶ Ebd. 124–126.

gesetzt bzw. als Bedingungen gedanklich hinzugefügt werden. Bei den verschiedensten Formen, in denen uns der Begriff „Natur“ im Zusammenhang mit naturrechtlichen Begründungen innerhalb der Geschichte begegnet,³⁷ ist zu beachten, daß letztlich das naturrechtliche Axiom „das Sollen gründet im Sein“ zugrunde liegt. Dieses Axiom unterstreicht zunächst nur die strenge Bezogenheit von Sein und Sollen, liefert jedoch vorerst noch keine Aussage über Stetigkeit oder Wandel menschlichen Seins. Schüller hat bereits darauf hingewiesen, daß wir heute im Unterschied zu früheren Zeiten besser um die Wandelbarkeit des Menschen und um seine Geschichtlichkeit wissen und daß wir diesen Tatsachen auch bei der Festlegung der sittlichen Sollensforderungen Rechnung tragen müssen: „Man muß demnach am menschlichen Sein das Moment der Kontinuität, des immer Gleichen, und das Moment des Wandels, des je Neuen und Anderen unterscheiden . . . Wenn es nun wahr ist, daß das Sollen des Menschen im Sein des Menschen gründet, dann muß man offensichtlich unterscheiden zwischen sittlichen Normen, die in der unwandelbaren metaphysischen Natur des Menschen begründet sind, und anderen Normen, die im sich wandelnden Sein des Menschen ihr Fundament haben. Das führt folgerichtig zur Unterscheidung überzeitlicher und zeitbezogener sittlicher Normen.“³⁸ Sobald jedoch nur jener metaphysische Wesenskern des Menschen als Seinsgrundlage zur Erkenntnis der menschlichen Sollensforderungen genommen wird, kann man von einer absoluten, dauernden und unveränderlichen Geltung des Naturgesetzes sprechen, wie dies in den gängigen moraltheologischen Lehrbüchern auch geschieht.³⁹

³⁷ Böckle weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß in der Geschichte der Moraltheologie der Naturbegriff mindestens in vierfacher Form verwendet wird. Vgl. *F. Böckle*, *Das Naturrecht*, 122 ff.

³⁸ *B. Schüller*, *Wie weit kann . . .*, 55. Vgl. hierzu auch die Ausführungen von *I. Kraus*, *Um die Wissenschaftlichkeit der Moraltheologie*, in: *Freib. Zeitschrift f. Phil. u. Theol.* 13/14 (1966/67) 99–103.

³⁹ *G. Ermecke*, *Katholische Moraltheologie I*, Münster ^o1959, 114; *F. A. Göpfert*, *Moraltheologie I*, Paderborn ^o1920, 19.

Schüller sieht jedoch darin eine nicht unbedenkliche terminologische Festlegung. „Sie scheint der Auffassung zu entspringen, alles, was sich nicht durch überzeitliche Grundsätze allgemeinverbindlich regeln lasse, also gerade das Besondere und Einmalige jeder geschichtlichen Zeit, müsse dem Belieben und subjektiven Gutdünken der Menschen anheimgestellt werden. Das wiederum führt dazu, daß man möglichst zahlreiche überzeitliche Normen aufzustellen bemüht ist, um dem Belieben der Menschen keinen zu großen Spielraum zu überlassen.“⁴⁰

Eine derartige „natura ut sic“ bleibt jedoch eine Abstraktion bzw. eine Hypothese; sie hat es konkret niemals gegeben. Man sollte deshalb neben der metaphysischen Wesensnatur den Menschen auch in seiner faktisch existierenden „Natur“ zum Gegenstand und Ausgangspunkt der Untersuchungen für eine Festlegung seiner Sollensforderungen machen, und zwar immer wieder und zu jeder Zeit von neuem. Dabei dürfte diese faktische Natur, der an sich noch keine sittlich normative Bedeutung zukommt, nie als hinreichend betrachtet, sondern lediglich als ‚Ausgangspunkt‘ genommen und nur im Zusammenhang mit jenem Entwurf gesehen werden, den der Schöpfer vom Menschen besitzt und der je und je neu und noch tiefgründiger als in der vorausgehenden Epoche als Ziel zu gelten hat. In unserem Zusammenhang würde deshalb unter „Natur“ nicht bloß das an sich schwer festzulegende metaphysisch-abstrakte Wesen des Menschen verstanden, sondern auch jene „Natur“, die wohl als Grundbestand zum Wesenskern des Menschen gehört, gleichzeitig aber auch seine Geschichtlichkeit mit bedingt. Diese ist auch einer gewissen Veränderung ausgesetzt; sie bleibt also eine „offene Natur“, offen für eine weitere Entwicklung dieses Menschseins und für eine theologische Integration.⁴¹ Es dürfte darum berechtigt sein, sowohl von überzeitlichen natur-

⁴⁰ B. Schüller, *Wie weit kann...*, 55.

⁴¹ J. Trütsch – J. Pfammater, *Die Antwort des Menschen auf Gottes offenbares Tun und Wort*, in: *Mysterium Salutis I*, Einsiedeln u. a. 1965, 791–903, besonders 792.

gesetzlichen Forderungen als auch von veränderlichen Verpflichtungen des Menschen zu sprechen; beiden kann durchaus ein absoluter Charakter im Sinne einer unabdingbaren Verpflichtung eigentümlich sein. Nur darf Absolutheit hierbei nicht einfachhin mit Unveränderlichkeit gleichgesetzt werden.

2. DER UNWANDELBARE KERN DER NATURGESETZLICHEN NORMEN

In der Gegenwart pflegt man unter dem Naturgesetz (*lex naturalis*) zunächst ganz allgemein jene Gesetzmäßigkeit und Ordnung zu verstehen, die der Schöpfer den vernunftlosen wie den vernünftigen Geschöpfen eingegeben hat; diese „*lex naturalis*“ umfaßt sowohl das physische als auch das sittliche Naturgesetz. Um letzteres geht es hier. Es ist dem Menschen als Vernunftanlage und als das aus dem Sein des Menschen und der Welt mit Hilfe der Vernunft erkennbare Gesetz des freien Handelns gegeben.⁴²

Der Rückgriff auf ein natürliches Sittengesetz und ein Naturrecht zählt von jeher zum festen Bestand christlicher Überlieferung; er dürfte sich durchaus auch biblisch rechtfertigen lassen. Für Paulus ist die Tatsache, daß selbst Heiden, die vom bestehenden mosaischen Gesetz keine Kenntnis besitzen, dennoch die Werke des Gesetzes tun, Ausdruck dafür, daß Gott diese durch die Schrift bekundete sittliche Ordnung in die Herzen aller Menschen geschrieben hat. Aus dem faktischen, sittlich rechten Verhalten einiger Heiden schließt Paulus, daß allen von Natur aus jenes Normbewußtsein eingegeben wurde, auf Grund dessen sie wissen müßten, was zu tun sei. Paulus reduziert hierbei das mosaische Gesetz stillschweigend auf einen Kern, der etwa mit dem Dekalog identisch sein könnte; dieser nicht genau zu umschreibende Grundbestand sittlicher Normen ist nach Meinung des Apostels allen Menschen, insofern sie Menschen sind, bekannt.⁴³ Unter natürlichem Sittengesetz wird

⁴² Vgl. *B. Häring*, *Das Gesetz Christi I*, 270.

⁴³ Vgl. *O. Kuss*, *Der Römerbrief*, I. Lieferung, Regensburg 1963, 74 f.

hier jener Grundbestand der sittlichen Normen verstanden, den jeder Mensch – auch der Ungläubige – unabhängig von der positiven Wortoffenbarung Gottes grundsätzlich erkennen kann; von dieser Erkenntnis wird nur gesagt, sie stütze sich nicht auf Gottes Offenbarungswort und gelte darum nicht als Glaube.⁴⁴ Subjektiver Erkenntnisgrund der „lex naturalis“ ist – wie ja auch die Heilige Schrift bekundet (vgl. Röm 1 und 2) – das natürliche Licht der Vernunft, das Gott dem Menschen als Menschen gegeben hat und kraft dessen er zwischen gut und böse zu unterscheiden vermag. Darüber hinaus aber gibt es die objektive Ordnung, die unabhängig von menschlichem Erkennen und Verstehen vorgegeben und jedem Menschen auch grundsätzlich zugänglich ist – was jedoch nicht bedeutet, daß sie auch tatsächlich von einem jeden als solche erkannt wird.

Die klassische Naturrechtslehre zählt die grundsätzliche Einsichtigkeit und Erkennbarkeit der wesentlichen sittlichen Forderungen zu den Grundzügen des Naturrechts und spricht darum von einer Ur- und Selbstpromulgation desselben.⁴⁵ Diese Vorgegebenheit ist der objektive Erkenntnisgrund der ‚lex naturalis‘. Ohne die in Christus erfolgte übernatürliche Begnadigung zu berücksichtigen, versucht eine rein naturrechtliche Betrachtungsweise der Sittlichkeit, den Menschen nur in seinem natürlichen Menschsein, mit seiner natürlichen ‚Begabung‘ und Ausstattung, zu sehen und daraus die sittlichen Folgerungen zu ziehen. Ein Absehen von der Begnadigung des Menschen bleibt selbstverständlich eine Abstraktion, die vorgenommen wird, um die Eigenart der in der Offenbarung zuteil gewordenen Berufung und Begnadigung des Menschen, aber ebenso auch die dem Nicht-Christen bereits mögliche und notwendig zukommende Berufung und Aufgabe hinsichtlich seines ethischen Verhaltens einigermaßen zu erfassen. Bei aller Abstraktion darf man jedoch nicht vergessen, daß in Wirklichkeit jeder Mensch – auch der

⁴⁴ Vgl. B. Schüller, Zur theologischen Diskussion, 483f.

⁴⁵ R. Marcic, Das Problem des Naturrechts. Zur Aporie der Rechtsfrage, in: Salzburger Jahrbuch f. Philosophie 9 (1965) 163–187, besonders 181.

Nicht-Christ – unter der Gnade Gottes steht. Eine völlige Trennung zwischen Natur und Gnade ist uns darum gar nicht möglich. Auch bei einer ‚rein natürlichen Erkenntnis‘ wissen wir keineswegs, inwieweit diese bereits unter dem ‚Gnadewirken Gottes‘ steht. ‚Natürlich‘ sagt dann eben nur, daß dieser Mensch nicht um die in Christus der Menschheit zuteil gewordene Offenbarung weiß oder daß er sie zwar kennt, aber nicht als Grundlage für seine sittlichen Schlußfolgerungen heranzuziehen braucht, da sich diese bereits aus seinem geschöpflichen Sein ergeben.

Dieses ‚natürliche Sein‘ des Menschen ist die Vorgegebenheit, aus der heraus entsprechend dem Axiom ‚agere sequitur esse‘ die sittlich relevanten Erkenntnisse bezogen werden. Die eigene menschliche Natur, die der Schöpfer seinem Geschöpf als Gabe und Aufgabe zugewiesen hat, ist also der objektive Erkenntnisgrund des natürlichen Sittengesetzes. Darin liegen auch alle überzeitlichen, absolut verpflichtenden sittlichen Normen begründet.

Aus den Strukturen des Menschseins lassen sich gewisse Grundforderungen für das rechte ‚menschliche Verhalten‘ erschließen. Zu diesen Strukturen zählen seine Geistbegabung, damit zusammenhängend seine Personalität und die relative Eigenständigkeit in Freiheit sowie die instinktmäßige Ungesicherheit, das Sein im Leibe als Leib-Seele-Geist-Einheit und die davon bestimmte Geschlechtlichkeit, seine Gemeinschaftsbezogenheit, seine Kontingenz und die mit ihr gegebene Vergänglichkeit, Geschichtlichkeit und transzendente Bezogenheit bzw. seine Abhängigkeit vom Schöpfer. Trotzdem darf diese Vorgegebenheit nicht als eine statische Ordnung verstanden werden; sie trägt dynamischen Charakter, steht in Entwicklung auf eine stets größere und vielschichtigere Entfaltung hin. Der Mensch erfährt sich als ein ‚Werdender‘, als ‚Herr und Mitte der Schöpfung‘, dem die Beherrschung der Kreatur und die eigene Selbstverwirklichung zeitlebens aufgetragen bleiben. Diese Erfahrung dürfte auch in den Offenbarungsaussagen von Gen 1,28 ihren Niederschlag gefunden haben.

Aus diesen wenigen aufgezählten Gegebenheiten lassen sich einige wesentliche Folgerungen für das Verhalten des Menschen ziehen. Als Krone der Schöpfung, ja als Partner Gottes im Schöpfungswerk hat er weltbejahend und weltbezogen – durchaus mit einer gewissen ‚Anthropozentrik‘ – die Aufgabe seiner Herrschaft und Kultivierung der Erde und die damit zusammenhängende Selbstverwirklichung und -entfaltung anzugehen. Seine Geistbegabung verpflichtet ihn zu vernünftigem Handeln, zum Reflektieren über die ihm zugewiesenen Aufgaben; das ‚Sein im Leibe‘ wiederum warnt ihn vor jeder spiritualistischen Einseitigkeit und erinnert ihn an seine mitmenschlichen sozialen Bezüge wie an seine Kontingenz. Als vernünftigem Geschöpf kommt ihm der transzendente Bezug auf Gott in besonderer Weise – nämlich ‚bewußt‘ – zu. Die Geistbegabung wird zur Aufgabe. Die frei vollzogene bewußte Hinwendung der Person zu ihrem Schöpfergott bleibt darum dem Menschen ebenso unverändert als eine in seinem Sein gründende sittliche Verpflichtung aufgetragen wie seine Mitwirkung an der Kultivierung und Ausgestaltung dieser Erde. Insofern die nichtgeistbegabte, apersonale Kreatur zu einem aktiven, frei gewählten, bewußten Rückbezug auf Gott nicht fähig ist, leistet der Mensch auch für sie gleichsam stellvertretend das ‚Lob Gottes‘.⁴⁶ Die Aufgabe eines transzendentalen Gottesbezuges des Menschen stellt sich zu jeder Zeit neu und entsprechend den jeweils größeren Möglichkeiten und Erkenntnissen ebendieser Zeit mit größerer Dringlichkeit und mit der Verpflichtung zu einem entsprechend tieferen Vollzug.

Daß sich jedoch bereits in der zwischenmenschlichen Begegnung, in der Intersubjektivität, der Gottesbezug des Menschen bzw. eine Gottesbegegnung ereignet und daß sie sich darin auch immer wieder neu zu realisieren hat, ist uns erst auf Grund der Offenbarungsaussagen des Herrn bekannt.⁴⁷ Van der Marck

⁴⁶ H. Volk, Gott alles in allem. Gesammelte Aufsätze, Mainz 1961, 52–56.

⁴⁷ So in Mt 25,40: „Was immer ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan, habt ihr mir getan.“

bezeichnet die Intersubjektivität sogar als „die Gestalt der Gegenwart Gottes in der Welt“.⁴⁸ Doch macht diese Tatsache den direkten Bezug des Menschen zu Gott nicht überflüssig – im Gegenteil. Erst wo sich der Mensch vor einem transzendentalen Gott verantwortlich weiß, wird auch sein zwischenmenschliches Verhalten wesentlich davon geprägt und gefördert. Umgekehrt dürfte auch das Wissen um den ‚theologischen Gehalt‘ der Intersubjektivität sowohl der rechten zwischenmenschlichen Begegnung wie dem transzendentalen Gottesbezug zugute kommen. Es handelt sich hier um jenes Wechselverhältnis von Gottes- und Nächstenliebe, das bereits im ersten Johannesbrief ausführlich umschrieben wird.

Fragt man nun im einzelnen nach dem inhaltlichen Grundbestand des natürlichen Sittengesetzes, so lassen sich zunächst nur einige Grenzen aufzeigen, die mit der Eigenart des Menschen und der Schöpfung gegeben sind und unverändert Geltung beanspruchen dürften. Allerdings werden auch diese Aussagen um ihrer Allgemeingültigkeit willen allgemein gehalten bleiben. So ergibt sich z. B. aus der Personalität und Selbstverantwortung des Menschen das Recht des einzelnen, in seiner Freiheit nicht grundlos gehindert und in seiner Würde nicht mißachtet zu werden. Im einzelnen heißt dies: Die unabdingbar geltende Grenze jeden wirtschaftlichen und sozialen Verhaltens, aber auch jeder zwischenmenschlichen (z. B. ehelichen) Beziehung wie auch jeder Manipulation ist, daß ein Mensch niemals rein verzwecklicht, als bloßes Objekt oder ‚Mittel zum Zweck‘ ‚gebraucht‘ werden darf. Selbst wenn ein Mensch im gewissen Sinne Behandlungs- oder ‚Forschungsobjekt‘ ist – etwa bei medizinischen Aufgaben und Untersuchungen –, so wäre doch ein völliges Absehen von der Personalität nicht statthaft; sie führte gerade zu jenen Experimenten, die in unheilvoller Vergangenheit während des letzten Krieges als ‚Verbrechen am Menschen und an der Menschheit‘ begangen wurden.

Die Beachtung der personalen Würde des Menschen kann

⁴⁸ *W. van der Marck*, Grundzüge, 42.

weiterhin bedeuten: Du darfst kein unschuldiges Menschenleben eigenmächtig töten; du sollst dir nicht in ungerechtfertigter Weise fremdes Eigentum aneignen, d. h. nicht stehlen, nicht betrügen, nicht rauben; du sollst nicht gegen jemanden als Lügenzeuge auftreten usw. Solche apodiktische Forderungen sind uns aus dem Dekalog in Ex 20,2–17 und in Dt 5,6–18 geläufig. Sie finden sich aber auch in ähnlichen Formeln bei heidnischen Völkern, z. B. im ägyptischen Totenbuch,⁴⁹ und zeigen in etwa jene Grenzen auf, die jeder Mensch grundsätzlich zu achten hat. Die mosaische Religion kennt kein Naturgesetz, sondern führt die naturgesetzlichen Forderungen auf positive Willensäußerungen Jahwes zurück.⁵⁰ Insofern will der Dekalog in seinen negativen Formulierungen entsprechend der damaligen Erkenntnis zum Teil auch die Grundrechte eines jeden Menschen gewahrt wissen, zeigt aber gleichzeitig – besonders in den positiven Formulierungen oder Geboten – jene Mindestforderungen auf, die von jedem, der zum Volk Gottes, zum Volk Israel, gehören will, zu erfüllen sind. Beschränkt man diese naturrechtlichen Grundaussagen auf die Verbote als die negativen Grenzziehungen, so wird damit zweifellos eine letzte, unverrückbare Grenze aufgerichtet, von der man durchaus sagen kann, daß sie dauernd Gültigkeit behält. Sie bleibt also zu allen Zeiten unveränderlich und läßt darum keine eigentlichen Ausnahmen durch Entschuldigung oder Dispens zu.⁵¹ Dementsprechend wird eben immer und zu allen Zeiten die eigenmächtige direkte Tötung unschuldigen Lebens, der Mord, ein radikaler Verstoß gegen das Lebensrecht des Menschen sein, selbst wenn es sich um – wie man meistens formulierte – „lebensunwertes Leben“ oder um ein noch nicht geborenes Kind handelt.

So wertvoll es ist, gegenüber dem Unrecht und der Unmoral

⁴⁹ H. Haag, Der Dekalog, in: J. Stelzenberger, Moraltheologie und Bibel, Paderborn 1964, 9–38, besonders 24.

⁵⁰ Vgl. ebenda 26.

⁵¹ G. Ermecke, Katholische Moraltheologie I, 114f.; F. Böckle, Das Naturrecht, 131.

allgemeingültige Maßstäbe aufzustellen, so reichen doch diese Minimalforderungen negativer Art keineswegs aus – weder für ein christliches Leben noch für ein menschenwürdiges Leben überhaupt. Wir benötigen mehr. Sobald man jedoch versucht, einen Grundbestand naturrechtlicher Normen positiv zu erfassen, zeigt sich die Schwierigkeit dieses Vorhabens. Man muß sich nämlich zunächst mit allgemeinen Prinzipien und Rechtsätzen begnügen, wie etwa: „Das Gute (Gerechte) ist zu tun, das Böse (Ungerechte) ist zu meiden.“ J. Messner bezeichnet als oberstes sittliches Rechtsprinzip: „Jedem das Seine (suum cuique).“ Das Seine umfaßt alle jene Rechte, auf deren Achtung jemand Anspruch besitzt – etwa das Recht auf Leben, auf Selbstverteidigung gegenüber einem ungerechten Angreifer, aber auch das Recht der staatlichen Obrigkeit auf Gehorsam der Bürger und das Recht der Bürger auf gerechte Lastenverteilung durch die staatliche Obrigkeit. Messner spricht von einem ursprünglichen sittlichen Bewußtsein, dem sittlichen Rechtsgewissen, das über diese Rechtsverhältnisse unmittelbar einsichtige Rechtsprinzipien aufstellt, so z. B.: „Tue anderen nicht, was du nicht willst, daß man dir tue; Oberen muß man gehorchen; die gesellschaftlichen Übeltäter sollen bestraft werden; Verträge müssen eingehalten werden (pacta sunt servanda).“ Diese Prinzipien bilden „das rechtliche Apriori als Teil des sittlichen Apriori“.⁵² Nach Überlieferung des Evangelisten Matthäus hat auch Jesus gegenüber der Vielzahl konkreter jüdischer Gebote und Verbote das eine Haupt- und Doppelgebot der Liebe in allgemeiner Fassung, damit aber auch in seiner universalen Geltung herausgestellt (Mt 5,43 ff.). Ähnliches gilt von der sogenannten Goldenen Regel in der positiven Formulierung: „Alles, was ihr wollt, daß es die Leute euch tun, das sollt auch ihr ihnen tun; denn das ist das Gesetz und die Propheten“ (Mt 7,12).

⁵² J. Messner, Ethik. Kompendium der Gesamthetik, Innsbruck u. a. 1955, 239f.; ders., Das Naturrecht, Innsbruck 1960; ders., Moderne Soziologie und scholastisches Naturrecht, Wien 1961, 11f.

Derartige allgemein gehaltene sittliche Grundforderungen sind menschlicher Erkenntnis durchaus zugänglich, wie auch von Ethnologen bekundet wird, wenngleich bei den jeweiligen Völkern und zu den verschiedenen Zeiten oft nicht dieselben Inhalte gemeint sind. „Erkenntnismöglichkeit“ bedeutet jedoch noch nicht, daß auch alle Menschen tatsächlich immer und überall diese negativen Grenzen oder die positiven Grundforderungen klar erkennen und respektieren. Die Erfahrung zeigt, daß diesbezüglich das menschliche Erkennen und Wollen weithin unvollkommen und bruchstückhaft ist – und die Offenbarung belehrt uns, daß sich in der dem Irrtum ausgesetzten Erkenntnis und im geschwächten menschlichen Wollen eine Folge der Erbsünde abzeichnet. Trotzdem wird man weder von einer schlechthinnigen Zerstörung oder Vernichtung jeglicher natürlichen Erkenntnis sittlicher Normen noch von einer absoluten Ohnmacht des menschlichen Wollens sprechen dürfen; nach dem Zeugnis des Apostels Paulus ist auch den Heiden noch ein gewisses sittliches „Ordnungsbewußtsein“ durch das in das Herz eingeschriebene Gesetz möglich.⁵³ Gerade die katholische Theologie besitzt noch ein Mindestmaß eines Natur- und Erkenntnisoptimismus; auch „in statu naturae lapsae“ bleibt die natürliche Seinsordnung weiterhin intelligibel und die menschliche Vernunft auch ohne die Offenbarung grundsätzlich zu einer solchen Erkenntnis befähigt. Insofern hält die katholische Moraltheologie an einer für alle Menschen geltenden Naturrechtsordnung fest, deren Axiome – selbst wenn sie bisweilen nur mit Mühe erkannt werden können – für alle Menschen, Christen wie Nicht-Christen, grundsätzlich verbindlich sind. Die von den Reformatoren vorgenommene Ablehnung einer Analogie zwischen Natur und Übernatur führte zu einer Abwertung der Natur als dem eigentlichen Sitz der Sünde, wobei das „peccatum originale“ als „peccatum originis“ gedeutet und die Natur als Mittlerin der Sünde gewertet wurde. Die natura-corrupta-Lehre des Protestantismus macht dementsprechend eine Ableitung natur-

⁵³ Vgl. O. Kuss, Der Römerbrief I, 74.

rechtlicher Normen aus der „Natur“ des Menschen unmöglich. Allerdings bemühen sich gegenwärtig protestantische Theologen um ein neues Verständnis der Natur.⁵⁴ Übrigens zeigt sich durchaus auch in der protestantischen Ethik, daß man sich keineswegs mit einer Argumentation aus der Schrift im Sinne einer „sola-scriptura-Lehre“ begnügt, sondern ebenso aus den Strukturen des Menschen die Normen für ein menschenwürdiges Verhalten abzuleiten versucht, z. B. in der Geschlechtsmoral. Allerdings werden hinsichtlich der absoluten Geltung negativer Eingrenzungen von protestantischen Theologen bisweilen Konzessionen im Sinne einer Kompromißlösung oder eines „Schuldig-werden-Müssens“ gemacht – so z. B. bei der Frage des Konflikts zwischen Leben und Leben.⁵⁵

Gegenüber derartigen Notlösungen – mögen sie auch bisweilen aus der Situation der Betroffenen heraus verständlich erscheinen – wird man an einem unwandelbaren Kern natur-

⁵⁴ Vgl. *D. Bonhoeffer*, Ethik (hrsg. von E. Bethge), München 1963, 154; ebenso RGG IV (³1960) 1326. Doch sagt selbst E. Brunner trotz seines positiven Ansatzes noch: „Was uns, in unserem Natursein so verbildeten Menschen natürlich erscheint, ist wahrhaftig nicht immer göttliche Schöpfungsordnung und -güte, sondern oft genug barste Naturwidrigkeit. . . was das wahrhaft Natürliche sei, ist wohl ebenso schwer zu finden wie, was das wahrhaft Geistliche oder Geistige sei. Gottgeschaffene Natur und physische Gegebenheit zu verwechseln, kann nur dem einfallen, der von dem Reiß, der durch die ganze Schöpfung geht, nichts weiß“ (*E. Brunner*, Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen, Zürich-Stuttgart ⁴1965, 378f.) Vgl. hierzu auch *H. Thielicke*, Theologische Ethik I, Tübingen ²1958, n. 956–1083.

⁵⁵ So meint H. Thielicke: „Glaubt jemand in einer tragischen Situation nur durch Tötung von Menschen einen Ausweg zu finden, dann muß er bereit sein, die Rechtsschuld auf sich zu nehmen. . . wie ich mich aber auch entscheide: jede Entscheidung steht unter einem Schuldverhängnis, das nur unter der Vergebung zu ertragen ist“ (Theologische Ethik II, 1, n. 745 ff.). In ähnlicher Weise sagt K. Barth: „Von woher sollte die absolute These begründet werden, daß Gott niemals und unter keinen Umständen etwas Anderes als die Erhaltung eines keimenden Menschenlebens wollen und von Mutter, Vater, Arzt und den anderen Beteiligten fordern könnte? . . . Sagen wir es also offen heraus: Es gibt Situationen, in denen die Tötung keimenden Lebens nicht Mord, sondern geboten ist“ (Die kirchliche Dogmatik III, 4, Zürich ²1957, 479f.).

gesetzlicher Normen festhalten müssen. Es zeichnen sich einige Grundgegebenheiten ab, die immer und unter allem Umständen gültig sind und für ein sittlich gutes Handeln vorausgesetzt werden. Während sich allerdings bezüglich der negativen Grenzen verhältnismäßig leicht einige konkrete Aussagen machen lassen, bleiben die positiven Anweisungen für das menschliche Sollen, will man sie in ihrer unveränderten grundsätzlichen Geltung darstellen, mit Notwendigkeit allgemein gehalten. Sie zeigen gleichsam nur die Richtung an, in der das sittlich gute Handeln zu liegen hat. Es sind dies im wesentlichen jene Postulate, die sich aus den letzten metaphysischen Strukturen des Menschseins, seiner Geistigkeit in Freiheit, seiner Kontingenz, seiner Transzendenz und seiner Leibhaftigkeit ergeben und die besagen, daß der Mensch immer seiner Vernünftigkeit und Leibhaftigkeit und besonders seiner personalen Würde entsprechend als Gemeinschaftswesen zu handeln hat. Sobald aber jene letzten abstrakten und unveränderlichen Wesensgesetze des Menschen in deduktiver Weise konkretisiert werden, um so mittels logischer Ableitung zu einer inhaltlich gefüllten Aussage dessen, was Naturforderung ist, zu gelangen, zeigt sich die Schwierigkeit dieses Unterfangens. Selbstverständlich bleibt die Liebe das höchste und größte Gebot, das für jedes Tun verpflichtend bzw. normierend ist und das als „Zielgebot“ niemals vollkommen erfüllt zu werden vermag. Was aber im einzelnen Fall konkret der Liebe entspricht oder widerspricht, ist sehr verschieden und hängt von den jeweils vorliegenden Umständen ab. Es wird eine jeder Zeit neu aufzugebene und nie ganz zu lösende Frage bleiben, inwieweit man die völlig unbestimmten ersten Grundsätze des natürlichen Sittengesetzes inhaltlich positiv ausfüllen kann, ohne bei der jeweiligen Konkretisierung einer Norm nicht schon vom unwandelbaren sittlichen Naturgesetz in den bereits wandelbaren Bereich zu gelangen. Erst die Erkenntnis der Wesensgesetze, die sich aus dem Sein des Menschen ableiten, und die Kenntnis der geschichtlichen Situation ermöglichen ein Urteil darüber, was je und je

‚geschichtsgerecht‘ und damit auch im vollen Sinn ‚naturgerecht‘ ist.⁵⁶

Insofern jedoch die ‚lex naturae‘ des Menschen aus der bleibenden Natur und den wechselnden geschichtlichen Verhältnissen immer neu abzulesen ist, wird man m. E. auch von einer Wandelbarkeit der vom Menschen geforderten naturgemäßen Verhaltensweisen sprechen können. Aber auch der Mensch als solcher unterliegt als geschichtliches Wesen weithin einer Entwicklung. Wenn heute im Anschluß an Teilhard de Chardin und seine Evolutionstheorie von einer noch nicht abgeschlossenen, sondern ständig weiterschreitenden Entwicklung des Seins gesprochen wird, so gilt dies nicht bloß für die leblose Kreatur, sondern auch und vor allem für den Menschen. Der Grad der Hominisation hat noch keineswegs seinen Höhepunkt erreicht. Unter der Stoßkraft der Entwicklung dürfte sich die ‚Menschwerdung‘ und die der Menschheit eigentümliche Fähigkeit des reflektierenden Bewußtseins noch weitgehend entfalten.⁵⁷ Erst heute, im Jahrhundert der technischen Revolutionen, haben wir begonnen, über die Steuerung der leblosen Kreatur hinaus nunmehr auch das Leben selbst planend zu regulieren. Der Mensch vermag immer stärker sogar seine eigene Natur zu manipulieren – eine Tatsache, die die Moraltheologie noch keineswegs zur Kenntnis genommen und theologisch verarbeitet hat. Doch auch bei einer Selbstmanipulation des eigenen Lebens handelt es sich letztlich immer noch um eine Änderung am Menschen, also um Veränderung eines Bleibenden, um Wandelbares am Unwandelbaren. Will die katholische Moraltheologie im Rückgriff auf naturgesetzliche Normen dem Menschen von heute und den an ihn ergehenden sittlichen Verpflichtungen vollauf gerecht werden, so wird sie eine lebendige, geschichtlich ausgerichtete Moral sein müssen. Alles, was

⁵⁶ Vgl. *B. Häring*, *Das Gesetz Christi I*, 278.

⁵⁷ Vgl. hierzu *P. Teilhard de Chardin*, *Der Mensch im Kosmos*, München 1959; *P. Smulders*, *Theologie und Evolution. Versuch über Teilhard de Chardin*, Essen 1963; *G. Crespy*, *Das theologische Denken Teilhard de Chardins*, Stuttgart 1963.

lebt, ist dem Wachstum unterworfen. Das gilt für das natürliche wie für das übernatürliche Leben des Menschen. Ohne einem Relativismus zu verfallen, wird man darum auch nach dem Wandel naturgemäßer menschlicher Verhaltensweisen fragen.

3. WANDEL DER NATURGEMÄSSEN VERHALTENSWEISEN DES MENSCHEN

Angesichts der ungeahnten neuen Forschungsergebnisse in der Biologie, der Medizin, der Psychologie, der Physiologie, der Soziologie und der Humangenetik hat sich heute der erkenntnistheoretische Optimismus früherer Zeiten gelegt. Während man bisher „Natur“ großenteils als etwas selbstverständlich Bekanntes, in sich Fertiges und Eigenständiges annahm, auf dem dann entsprechend dem Axiom „gratia supponit et perficit naturam“ das Übernatürliche gleichsam als weiteres „Stockwerk“ aufgebaut wurde, weiß man heute um die Fragwürdigkeit einer derartigen Schichtentheorie. Die Natur, das Wesen des Menschen und die Struktur menschlichen Verhaltens sind noch keineswegs erschöpfend erfaßt. Neben einem unwandelbaren Kern, dem schwer zu umschreibenden Grundbestand des Menschen als Menschen – in der Terminologie der Schultheologie als „metaphysisches Wesen“ bezeichnet –, gibt es zahlreiche veränderliche Schichten der menschlichen Person. Sie besitzen keineswegs nur akzidentelle Bedeutung, sondern stellen durchaus Prägungen und Ausformungen seiner sich in der Geschichte vollziehenden Entwicklung, seiner „Menschwerdung“, dar. Das aber veranlaßt den Theologen, den geschichtlichen Wandel der menschlichen Gesellschaft und der Menschheit ernst zu nehmen, zu verarbeiten und dementsprechend auch von wandelbaren natürlich sittlichen Rechten und Pflichten zu sprechen. Solche zeit- und entwicklungsbedingte Verpflichtungen brauchen durchaus keine geringere Dringlichkeit zu besitzen als die unwandelbaren. Wo es darum geht, aus der Struktur des Menschen und aus den von ihm geforderten,

ganz allgemein formulierten Grundhaltungen die einzelnen konkreten Verpflichtungen abzuleiten unter Berücksichtigung der ungeheuren Vielfalt der menschlichen Lebenssituationen, wird man zwar von einer Relativität, gleichzeitig aber auch von unter diesen Umständen absolut vorliegenden strengen sittlichen Verpflichtungen sprechen. „Relativ“ bezieht sich auf die Situationsbedingtheit, „absolut“ auf den konkreten Menschen, der zum Handeln aufgerufen ist.

Vor allem dürften drei Momente auf einen Wandel gewisser „naturgemäßer“ Verpflichtungen des Menschen hinweisen:

- a) Die Erweiterung und Vertiefung menschlicher Erkenntnis,
- b) die Änderung der Lebensverhältnisse,
- c) die Änderung des Menschen selbst.

a) Wandel auf Grund der Erweiterung und Vertiefung menschlicher Erkenntnis

Ein gewisser Wandel der naturgesetzlichen Forderungen ist zunächst denkbar und möglich auf Grund einer vertieften Erkenntnis und Einsicht in den betreffenden Sachverhalt. Wie die Dogmatik in den Glaubenssätzen zwar immer gültige und wahre, aber dennoch begrenzte und die gemeinte Wirklichkeit nie adäquat erreichende Aussagen besitzt und wie sie darum im Dogma keineswegs eine endgültige Aussage erblickt in dem Sinne, als sei das Letztmögliche hierzu bereits gesagt und als gäbe es keine weiteren, vielleicht sogar noch notwendigen Ergänzungen, die einer kommenden Zeit vorbehalten bleiben, so kennt auch die Moraltheologie ähnlich der Dogmengeschichte eine echte Entwicklung der absolut geltenden sittlichen Forderungen auf Grund vertiefter Erkenntnis.⁵⁸ Dieser Erkenntnisfortschritt führt zu einer Präzisierung der bisherigen sittlichen Aussagen, gegebenenfalls auch zu einer gewissen Änderung derselben. Eine solche Änderung muß durchaus nicht immer eine Erleichterung darstellen; sie kann eventuell auch zu einer

⁵⁸ J. Gründel, Moraltheologie, in: F. Neuhäusler – E. Gößmann, Was ist Theologie?, München 1966, 214–243, besonders 235.

Verschärfung der bisherigen Verpflichtungen führen – wie dies etwa bei den kirchlichen Stellungnahmen hinsichtlich der Tötung der Leibesfrucht vor der Geburt ersichtlich wird.

So beantwortete das Heilige Offizium noch im Jahre 1872 eine Anfrage, ob die Kraniotomie zur Rettung der Mutter erlaubt sei, ausweichend mit dem Hinweis, man möge dieses Problem bei älteren und neueren Autoren prüfen und klug handeln;⁵⁹ 1884 und 1889 meint es zu dem nämlichen Thema, man könne an den katholischen Hochschulen die Erlaubtheit der Kraniotomie nicht mit Sicherheit lehren (*tuto doceri non posse*).⁶⁰ Erst 1895 wurde eine ‚*ejectio foetus*‘ zur Rettung der Mutter ausdrücklich als grundsätzlich unerlaubt erklärt.⁶¹

Bei dieser Erkenntnis dürfte es sich durchaus um einen Wandel ‚nach vorn‘ hin handeln, um eine tiefere Einsicht in die Eigenart und Sinnfülle des menschlichen Lebens. Auch der Fötus, das noch nicht geborene Kind, hat Leben und besitzt darum ein Lebensrecht, das ihm nicht einfach entzogen werden darf. Er ist entsprechend seiner wenigstens ‚in nuce‘ gegebenen Eigenständigkeit auch schon als Person zu achten, selbst wenn das bürgerliche Gesetzbuch die Rechtsfähigkeit des Menschen erst mit der Vollendung der Geburt ansetzt (BGB § 1). Gleichzeitig sind uns aber heute dank der Besinnung der einzelnen Wissenschaften auf ihre Eigenständigkeit und auf die Reichweite und Grenzen ihrer Methode auch die Grenzen der Erkenntnismöglichkeit hinsichtlich einer Beseelung des Menschen klarer als früher. Wir wissen, daß sich mit naturwissenschaftlichen Methoden und auch mit Hilfe der natürlichen Erkenntnis der eigentliche Zeitpunkt der ‚Beseelung‘ des Menschen weder heute noch in Zukunft genau festlegen läßt (Seele nicht bloß als natürliches Lebensprinzip verstanden, sondern im theologischen Sinne als unsterbliche Geist-Seele). In der Praxis

⁵⁹ ASS 7 (1872), 285ss.; 460ss.; 516ss.: *Consulat probatos auctores sive veteres sive recentiores et prudenter agat.*

⁶⁰ DS 3258 (D 1889; 1890).

⁶¹ DS 3298 (D 1890a).

geht die Kirche hier, wo es um ein Menschenleben geht, immer den Weg größtmöglicher Sicherheit. Wie es also in der Dogmatik trotz der Unfehlbarkeit und Unwiderruflichkeit eines Dogmas doch eine legitime Dogmenentwicklung im Sinne einer Entfaltung und Vertiefung der einzelnen Glaubensaussagen gibt,⁶² so kennt auch die Moraltheologie hinsichtlich der Natur und Struktur des Menschen Erkenntnisse, die irreversibel sind, die sich also nicht mehr nach rückwärts wandeln, nicht abgeschafft werden können und aus denen die entsprechenden sittlichen Konsequenzen zu ziehen sind. Daneben bleibt jedoch durchaus auch die Möglichkeit bestehen, daß die Moraltheologie bei konkreten sittlichen Anweisungen einer Einseitigkeit oder einem Irrtum zum Opfer fällt (auf die begrenzte Irrtumsmöglichkeit der Kirche wird im III. Teil eigens hingewiesen). Dabei läßt sich nicht immer sofort ein Kriterium dafür aufstellen, ob und inwieweit es sich im einzelnen vorliegenden Fall um eine irreversible Erkenntnis handelt oder nicht.

Daß der Mensch Person ist, daß er sich von Gott zum Handeln aufgerufen weiß, daß er diese Welt zu gestalten hat, sind sicherlich Grundpostulate, die absolut normierende Kraft besitzen, und die dem Menschen von jeher einsichtig waren. Dagegen dürfte es als eine erst der heutigen Zeit vorbehaltene Erkenntnis gelten, daß ebendieser Mensch gegenüber der untergeistigen Wirklichkeit, aber auch gegenüber der ‚Natur‘ im Menschen selbst, die Möglichkeit und – wo es im Dienste der Person steht – die sittliche Erlaubnis, gegebenenfalls sogar die Verpflichtung besitzt, auf Grund des Totalitätsprinzips zum Wohle des Ganzen in seine leibliche Integrität oder in den physischen und physiologischen Ablauf eines Geschehens einzugreifen.⁶³

⁶² Vgl. *K. Rahner*, Unveränderlichkeit und Wandel im Glaubensverständnis in der Zeit des Konzils, in: Theologische Akademie I. Bd., Frankfurt 1965, 74–98, besonders 86. Der gleiche Aufsatz findet sich unter dem Titel „Kirche im Wandel“, in: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln u. a. 1965, 455–478.

⁶³ Vgl. hierzu *R. Egenter*, Die Verfügung des Menschen über seinen Leib im Lichte des Totalitätsprinzips, in: MThZ 16 (1965) 167–178.

Der nichtgeistigen Naturordnung kommt also keine normierende Kraft zu; sie ist gegebenenfalls auch modifizierbar (steuerbar), vorausgesetzt, daß jeweils die personale Würde des Menschen gewahrt bleibt. Die Moraltheologen beginnen erst, aus dieser Erkenntnis die Konsequenzen für eine verantwortungsbewußte Geburtenregelung zu ziehen. Die moderne Naturwissenschaft hat ja in besonders scharfer Weise die Möglichkeit des Menschen, die Naturgestalten und Ordnungen zu manipulieren, unterstrichen und auch vor dem Menschen als solchem nicht haltgemacht. Allerdings stehen wir wohl erst am Anfang einer humangenetischen Evolution, die dem Moraltheologen noch schwere Fragen zur Lösung aufgeben dürfte.

Erst in unserem Jahrhundert führten die anthropologischen Forschungen zu einem größeren Verständnis menschlichen Verhaltens und zu einer vertieften Sicht des Personbegriffes. Das dialogische Denken, angeregt durch Ferdinand Ebner und Martin Buber, ermöglichte eine umfassendere Bestimmung der Person. Die „persona“ darf nicht bloß in ihrem Für-sich-Sein (Subsistenz) gesehen werden; sie ist vielmehr auf Begegnung hin angelegt. Die dialogische Bezogenheit kommt ihr wesentlich zu und ermöglicht erst die volle Selbstverwirklichung und Entfaltung. Auf evangelischer Seite haben besonders Emil Brunner und Friedrich Gogarten, auf katholischer Seite unter anderen Theodor Steinbüchel und Romano Guardini in je verschiedener Weise die Gedanken des Personalismus für die Theologie ausgewertet.⁶⁴ Dem sittlichen Verhalten im zwischenmenschlichen Bereich wird somit erst der rechte Stellenwert zugeteilt; es besitzt nicht bloß eine Bedeutung für die Begegnung mit dem Mitmenschen, sondern ebenso auch für die eigene Selbstverwirklichung und für den bereits oben erwähnten Dialog mit Gott. Insofern man nunmehr auch die übernatür-

⁶⁴ B. Langemeyer, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1963, 266 ff.; vgl. auch Th. Steinbüchel, *Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit und des Menschen*, Frankfurt 1949.

liche Begnadigung des Menschen als „Heilsdialog“ zwischen dem den Menschen rufenden, beschenkenden Gott und dem angerufenen, sich öffnenden und beschenkten Menschen sieht, wird der Blick für ein dialogisches Verständnis des gesamten christlichen Glaubens, besonders auch des sakramentalen Lebens, frei. Eine „Sakramentenmoral“, die sich früher in kasuistischen Einzelanweisungen erschöpfte, kann jetzt erst richtig aufgebaut werden. Nur in der Begegnung mit der Wirklichkeit, zu der in erster Linie Gott, aber auch der Mitmensch gehört, kommt die menschliche Person zur freien Selbstbestimmung und -entfaltung. Diese von der Theologie verarbeitete anthropologische Erkenntnis ermöglicht uns heute eine weitere sittliche Grundaussage, die zum unwandelbaren Kern menschlichen Verhaltens zählt: „Der freie Selbstvollzug des Menschen schließt auf Grund der Transzendenz immer eine Stellungnahme gegenüber Welt, Mitmensch und Gott ein.“⁶⁵ Das bedeutet, daß jedes sittliche Fehlverhalten zwei bzw. drei Dimensionen besitzt. Die Sünde ist demnach ein Verstoß gegen die dem Menschen zugewiesene Welt (Umwelt), gegen Gott und gegen den Mitmenschen, allerdings auch gegen die aufgegebenen Selbstverwirklichung der eigenen Person.

Dank diesem vertieften Personverständnis lassen sich heute auch weitergehende Aussagen über „menschenswürdiges“ Verhalten innerhalb der Ehe und Familie, des Volkes und der Staatsgemeinschaft machen, als dies früher möglich war. Die größere Kenntnis und Erkenntnis der sittlichen Verpflichtungen in diesen Bereichen weist auch auf eine tiefere Erfüllung derselben hin. Insofern haben sich die anstehenden sittlichen Verpflichtungen im Sinne einer Vervollkommnung gewandelt. Dies gilt auch und vor allem für den übernatürlichen Bereich des Glaubens.

Die Forschungsergebnisse der Psychologie, besonders der Tiefenpsychologie, die von seiten der Moralpsychologie für Theologie und Ethik ausgewertet werden, lassen manche bisher

⁶⁵ Ebd. 268.

unbekannte Ursachen und Quellgründe menschlichen Versagens sichtbar werden. Sie gewähren zugleich einen Einblick in die außerordentlich schwierige Differenzierung der Kriterien zur Beurteilung des sittlichen Handelns, speziell der Sünde und Schuld, und versuchen, die Frage nach dem lebensgeschichtlichen Sitz gewisser Handlungsabläufe und Gewohnheiten zu beantworten.⁶⁶ Auf Grund dieser Erkenntnisse geht man heute auch äußerst behutsam an die Aufgabe heran, die vorliegende Schuld eines Täters zu bemessen. Eine adäquate Erkenntnis ist hierbei selbstverständlich niemals möglich; aber auch eine nur annähernde Kenntnis der tatsächlich vorhandenen Freiheit und der vorliegenden Schuld läßt sich nur schwer festlegen. Der Moralthologe von heute wird daher fragen, welchen Grad „personaler“ Wachheit und Verfügbarkeit für ein Vergehen vorausgesetzt wird, durch das der Mensch seine Beziehung zu Gott als seinem ewigen Heil vollständig abschneidet. Die in früheren Lehrbüchern leichtfertig aufgestellten Todsünden-kataloge können heute nicht mehr einfachhin unbesehen tradiert werden; sie bedürfen einer gründlichen Überprüfung, einer weitgehenden Säuberung, aber auch einer Ergänzung. Eine geschichtliche Betrachtungsweise moraltheologischer Fragen läßt uns auch die häufig verengte und unzureichende Wertung einzelner Fragen erkennen, was durch die Gegebenheiten früherer Zeiten bedingt war. So vermochte eine Orientierung der Geschlechtmoral an der unterpersonalen Sphäre des Menschen bzw. am animalischen Bereich den positiven Gehalt des Eros nicht genügend zu werten. Nur auf Grund einer solchen Kurzsichtigkeit erscheint es verständlich, daß Theologen Jahrhunderte hindurch die grundlegende Bedeutung der Liebe für eine rechte menschenwürdige Gestaltung der ehelichen Begegnung nur unzureichend erkannten und in der Zeugung und

⁶⁶ J. Bökmann, Aufgaben und Methoden der Moralphsychologie im geschichtlichen Ursprung aus der „Unterscheidung der Geister“, Köln 1964; vgl. auch W. Heinen, Liebe als sittliche Grundkraft und ihre Fehlförmigen, Freiburg ²1958; Ph. Lersch, Aufbau der Person, München ⁸1962.

Erziehung von Nachkommenschaft den wichtigsten, zuweilen sogar den einzigen Zweck der Ehe erblickten. Ebenso lassen sich gewisse kirchliche Stellungnahmen in Fragen der Sexualethik (vor allem zum Problem der grundsätzlichen ‚*materia gravis in sexto*‘) nur aus einer Blindheit gegenüber der Bedeutung des Eros für eine Integration des Sexus heraus erklären, wie sie besonders in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts gegeben war. So verurteilte z. B. Papst Alexander VII. im Jahre 1666 neben anderen Sätzen auch jene Behauptung, die da meint, ein Kuß und die ihn begleitenden geschlechtlichen und sinnlichen Regungen seien *nur* läßliche Sünde.⁶⁷ Wo der Sexus nur in der ihm eigentümlichen Dynamik, in seiner Ausrichtung und Tendenz auf die volle, der Ehe vorbehaltene Ganzhingabe gesehen wird, kann es eben keine ‚geringfügige Materie‘ (*parvitas materiae*) geben; auch die geringste geschlechtliche Regung – so sie bewußt bejaht wird – gilt dann grundsätzlich schon als ‚Ja‘ zur vollen Betätigung der Geschlechtskraft und ist außerhalb der Ehe immer schwer sündhaft, d. h. eine Todsünde. Diese bis heute zum Teil noch vortragene Lehre bedarf jedoch einer gründlichen Korrektur.⁶⁸

Eine weitere Tatsache erscheint beachtenswert. Die volle Wahrheit läßt sich nur in einer Zusammenschau aller verschiedenen Aspekte annähernd erfassen. Jede menschliche Erkenntnis ist notwendig perspektivisch; sie vermag keineswegs die gesamte Fülle und Vielfalt des Objekts zu umgreifen,

⁶⁷ DS 2060 (D 1140).

⁶⁸ Diesen Fragenkomplex hinsichtlich der ‚*materia-gravis-Lehre*‘ und ihrer Ursprünge hat in letzter Zeit F. Scholz mit einigen ausgezeichneten Kleinstudien untersucht. Vgl. F. Scholz, Die moraltheologische Bewertung der Zärtlichkeiten bei Thomas v. Aquin, in: Königsteiner Studien 12 (1966) 159–168; *ders.*, Cajetans Kommentar zu II 2 q. 154 a. 4 der Theologischen Summe des heiligen Thomas von Aquin, in: Miscellanea Fuldensia (Festgabe für Bischof Dr. A. Bolte von Fulda), Fulda 1966, 157–166; *ders.*, Zärtlichkeit und Begierde im Denken des Magister Martinus von Paris († 1482), in: TThZ 75 (1966) 356–360; *ders.*, Caramuels Lehre über die Möglichkeit von *parvitas materiae in re venerea*, in: TThZ 74 (1965) 332–352; 75 (1966) 129–153.

sondern nur einen bestimmten Ausschnitt. Dieser dürfte zudem im allgemeinen um so enger sein, je detaillierter und tiefer die Einzeluntersuchung vorangetrieben wird. Mit der „Spezialisierung“ wächst allerdings auch die Gefahr, das Ganze aus dem Auge zu verlieren und einer „Pars-pro-toto-Sicht“ zu verfallen, welche den Teil fürs Ganze gelten läßt. Das kann zu katastrophalen Folgen führen. Gewisse sexuelle Verfallserscheinungen unserer Zeit und eine bisweilen propagierte Promiskuität dürften in einer solchen Pars-pro-toto-Wertung ihre letzte Ursache haben. Hält man nämlich bereits die bloße Sexualität schon für Liebe und übersieht man dabei die Person als den integralen Träger der geschlechtlichen und erotischen Liebeskräfte des Menschen, so erscheint es unverständlich, warum man nicht doch diese sexuellen Kräfte gegebenenfalls sogar nur um der rein egoistischen Lust willen „gebrauchen“ und die Geschlechtspartner nach Belieben austauschen sollte. Der Promiskuität wie auch dem damit gegebenen Mißbrauch des Geschlechtspartners als eines bloßen „Objekts“ der eigenen Lustbefriedigung, d. h. der Willkür und dem sexuellen Chaos, wären somit Tür und Tor geöffnet. In gewisser Weise steht auch die heute vorgenommene Isolierung und Propagierung des Sexus unter der verhängnisvollen Aus- und Nachwirkung der „Pars-pro-toto-Sicht“ der katholischen (wie überhaupt der allzu stark an der animalischen Sphäre orientierten christlichen) Sexualethik der vergangenen Jahrhunderte. Nur in einer ganzheitlich-personalen Sicht und Wertung der Geschlechts- und Liebeskräfte kann das eigentliche Wesen der Liebe erfaßt und die Würde der Person genügend gewahrt werden. Eine so geartete integrale Sicht läßt auch die Monogamie als jene höchst sinnvolle Form menschlicher Lebensgemeinschaft erscheinen, in der die Einmaligkeit der Partnerwahl und damit auch die Einzigartigkeit und Würde des Ehepartners als solchen genügend respektiert wird.⁶⁹ Wenngleich die Monogamie grundsätzlich als ‚naturgemäße Forderung‘ des Menschen zu

⁶⁹ H. Thielicke, Theologische Ethik III, n. 1833 ff.

gelten hat, also auch logisch unabhängig von der positiven göttlichen Offenbarung in der Heiligen Schrift intelligibel ist und darum jedem Menschen einsichtig sein könnte, so ermöglicht uns doch erst die heute allgemein anerkannte ganzheitlich-personale Wertung des Menschen, den Sinn menschlicher Geschlechtlichkeit und Liebeshingabe in einer bisher noch nie erreichten Tiefe zu erschließen. Eine rechte integrale Sicht und Zusammenschau der von den verschiedensten Wissenschaften vorgetragenen neuen Erkenntnisse über den Menschen dürfte also heute in größerem Ausmaß als früher auch dem Nicht-Christen die Eine als jene Lebensform plausibel machen, die die Würde des Menschen am besten gewährleistet und die zwar nicht leicht zu vollziehen, aber doch zumindest als erstrebenswertes Ziel zu achten ist. .

Neue Erkenntnisse verlangen also jeweils die rechte Einordnung in das Ganze; sie bedürfen der Integration. Darum nimmt heute mit den Spezialstudien auch die Zahl der Summen- und Nachschlagewerke in einem bisher noch nie dagewesenen Ausmaß zu. Bei aller Spezialisierung des Wissens soll dem einzelnen somit eine Hilfe für die Gesamtschau und für eine Integration seiner eigenen Forschungsergebnisse vermittelt werden. Auch die Moraltheologie weiß um die Perspektivität der einzelnen Erkenntnisse und um die geforderte Konvergenz. Sie steht darum im Dialog mit den verschiedensten Wissenschaftszweigen, prüft deren Forschungsergebnisse auf ihre sittliche Relevanz und wertet sie entsprechend aus. So hat sie auf Grund der jüngsten Erkenntnisse der Anthropologie, der Physiologie und der Verhaltensforschung neue Anhaltspunkte für eine positive Wertung der menschlichen Triebspäre erhalten und manche Vorurteile von früher, besonders aber eine manichäische Leib- und Triebverachtung abgelegt.⁷⁰ Werden aus den profanen Wissenschaften sittlich relevante Begriffe, wie z. B. „Natur“, „Gesetz“, „Freiheit“, „Gewissen“ und ähnliche in die Theologie übernommen, so erfahren sie nicht selten eine

⁷⁰ Vgl. hierzu *J. Gründel, Moraltheologie*, 230f.

inhaltliche Auffüllung, wenn nicht gar einen Wandel, den es zu beachten gilt. K. Rahner spricht von einer Metamorphose dieser Begriffe innerhalb der Theologie.⁷¹ Die Erkenntnis unserer Zeit, daß in dieser Welt beim Menschen Leib, Seele und Geist nicht nebeneinander, sondern als geschichtliche Einheit ineinander, undualistisch existieren, ermöglicht eine weitere sittliche Grundaussage, die zwar unverändert und zu allen Zeiten Gültigkeit besitzt und sogar in den Offenbarungsaussagen „in nuce“ vorhanden ist, die aber bislang noch nicht in dieser überzeugenden Weise dargelegt werden konnte: Sittliches Tun des Menschen kann und darf sich nie bloß auf die Gesinnung erstrecken, es muß vielmehr auf eine „Verleiblichung“ bedacht sein. Dementsprechend bleibt eine reine Gesinnungsethik unzureichend. Die christlichen Gebote „enthalten konkrete materiale Forderungen, die immer auch auf die Bewältigung der Aufgaben des einen, leiblichen und von daher auch sozial gebundenen Menschen hinzielen . . . Immer und überall wird der Mensch vom Christentum gerade in der Geschichte seines Verhältnisses zu Gott als leibhaftes, materielles, gesellschaftliches Wesen angesehen, das diese seine Beziehung zu Gott immer nur in dieser materiellen Verfaßtheit seines Daseins haben kann.“⁷²

Auf dem Wege, die Erkenntnis zu vertiefen und auszuweiten, gelangt der Mensch zu einer tiefgründigeren Kenntnis seines eigenen menschlichen Wesens (welche allerdings noch nicht mit „Selbsterkenntnis“ gleichzusetzen ist). Auch diese trägt perspektivischen Charakter. Je mehr man jedoch um die Eigenart des Menschen weiß, desto stärker wird auch der Geheimnischarakter (das „ineffabile“) des Menschen spürbar. Die Theologie besitzt hierfür in der Offenbarungsaussage, daß der Mensch Ab- und Ebenbild Gottes ist (Gen 1,27), eine einleuchtende Erklärung. Wenn Gott der Unfaßbare, Unbegreifliche und Unendliche ist, wenn er im letzten Mysterium

⁷¹ K. Rahner, Schriften zur Theologie VI, 238f.

⁷² Ebd., 193f.

bleibt, wird sich auch in seinem Abbild, dem Menschen, etwas von dem unauslotbaren Geheimnis widerspiegeln. Wie man mit Recht eine „theologia negativa“ kennt, so dürfte man ebenso mit gewisser Einschränkung eine „anthropologia negativa“ annehmen. Mag es auch widersprüchlich klingen: Mit dem vertieften Wissen des Menschen wächst auch die Größe seines Nichtwissens bzw. das Wissen um das Ausmaß dessen, was der Mensch nicht zu erfassen vermag. Jede zuvor vorhandene vereinfachende Erkenntnis, die die Wirklichkeit und den Sachverhalt nur in unzureichender Weise wiedergibt oder gar entstellt, erweist sich auf Grund mancher neuer Einsichten als unhaltbar. |

Auch in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils hat sich diese Erkenntnis niedergeschlagen. Die Kirche weiß, daß die Entscheidungssituationen, denen sich der heutige Mensch gegenübergestellt sieht, oft äußerst kompliziert und undurchsichtig sind; sie lassen sich keineswegs in Form von „Patentlösungen“ oder durch kasuistische Anweisungen lösen. In vielen Fragen fällt heute der Moraltheologie wie der Kirche eine klare Antwort schwerer als früher, ja, bisweilen muß auf eine eindeutige Antwort sogar ganz verzichtet werden.⁷⁸ Darum werden im Konzilsdekret ‚Gaudium et spes‘ insbesondere die Laien aufgerufen, als mündige Christen in eigener Verantwortung die ihnen zugewiesenen Aufgaben und Probleme eigenständig zu lösen, wobei sie jedoch die gegenseitige Liebe bewahren und das Allgemeinwohl berücksichtigen sollen: „Die Laien sind eigentlich, wenn auch nicht ausschließlich, zuständig für die weltlichen Aufgaben und Tätigkeiten ... Sie sollen bereitwilligst mit denen, die die gleichen Aufgaben haben wie sie, zusammenarbeiten. In Anerkennung der Forderungen des Glaubens und in seiner Kraft sollen sie, wo es geboten ist, mit Entschlossenheit Neues planen und ausführen. Aufgabe ihres dazu von vornherein richtig geschulten

⁷⁸ A. Gommenginger, *Kirchliche Autorität*, 79. Vgl. auch *Chr. Duquoc*, *Kirche und Fortschritt*, München-Wien 1967.

Gewissens ist es, das Gebot Gottes im Leben der profanen Gesellschaft zur Geltung zu bringen. Von den Priestern aber dürfen die Laien Licht und geistliche Kraft erwarten. Sie mögen aber nicht meinen, ihre Seelsorger seien immer in dem Grade kompetent, daß sie in jeder, zuweilen auch schweren Frage, die gerade auftaucht, eine konkrete Lösung schon fertig haben könnten oder die Sendung dazu hätten. Die Laien selbst sollen vielmehr im Lichte christlicher Weisheit und unter Berücksichtigung der Lehre des kirchlichen Lehramtes darin ihre eigene Aufgabe wahrnehmen. Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge ihnen eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger, und zwar legitim, der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen. Wenn dann die beiderseitigen Lösungen, auch gegen den Willen der Parteien, von vielen anderen sehr leicht als eindeutige Folgerung aus der Botschaft des Evangeliums betrachtet werden, so müßte doch klar bleiben, daß in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen. Immer aber sollen sie in einem offenen Dialog sich gegenseitig zur Klärung der Frage zu helfen suchen; dabei sollen sie die gegenseitige Liebe bewahren und vor allem auf das Gemeinwohl bedacht sein.“⁷⁴

Die Wirklichkeiten des Lebens sind also heute komplizierter geworden, aber diese Komplexität wird auch dank der tieferen Einsichten stärker erfaßt als zu früheren Zeiten. Wie die übrigen Wissenschaften, so hat sich auch die Moraltheologie jederzeit von neuem auf die Suche nach der Wahrheit zu begeben und um ein noch tieferes Verständnis derselben zu bemühen. Sie wird damit in Zukunft mehr vom Mysterium Gottes und, analog dazu, auch vom Geheimnischarakter des Menschen ahnen. Dennoch darf sie im Vertrauen auf den sich offenbarenden Gott auch immer wieder hoffen, daß ihr gerade

⁷⁴ Vaticanum II, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ n. 43.

dann, wenn neue Fragen und Probleme anstehen, auch neue Einsichten und Erkenntnisse zuwachsen.⁷⁵

b) Wandel auf Grund der Änderung der Lebensverhältnisse

Neben den erkenntnistheoretischen Gründen können sich für den Menschen auch infolge der gewandelten Lebensverhältnisse Änderungen naturgesetzlicher Verpflichtungen ergeben, sei es, daß bisherige Rechte oder Verpflichtungen aufhören, sei es, daß neue hinzukommen. Die katholische Moraltheologie hat zwar schon von jeher der konkreten Situation insofern ihre Aufmerksamkeit zugewandt, als sie stets die jeweiligen Umstände der sittlichen Handlung in ihrer sittlichen Relevanz geprüft und in ihrer grundsätzlichen Bedeutung für die Sittlichkeit herausgestellt hat.⁷⁶ Doch wurden bisweilen auch vor-schnell gewisse zeit- oder kulturbedingte Forderungen zu zeitlos gültigen naturgesetzlichen Verpflichtungen ideologisiert. Nicht selten bezeichnete man etwas als widernatürlich, als Verstoß gegen das Wesen des Privateigentums oder des Geldes, als gegen die „Natur“ der Frau oder gegen das Wesen der Ehe, wo es sich tatsächlich nur um eine relative Fixierung, um eine zeitbedingte, wandelbare sittliche Verpflichtung handelte.⁷⁷ Historische Untersuchungen haben gezeigt, wie sich auf Grund der Änderung der Lebensverhältnisse in der Bewertung der Sexualität und der Ehe, in der Lehre vom Eigentum, vom Zinsnehmen, vom gerechten Krieg, von der Berechtigung der Todesstrafe, am deutlichsten erkennbar aber in den sozial-ethischen Lehren eine echte geschichtliche Entwicklung abzeichnet.

⁷⁵ Vgl. J. B. Bauer, *Evangelium und Geschichtlichkeit*, in: *Wort und Wahrheit* 21 (1966) 203.

⁷⁶ Vgl. hierzu die bereits oben zitierte eigene Arbeit über „Die Lehre von den Umständen“.

⁷⁷ Vgl. K. Rahner, *Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen*, in: *Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philos. Anthropologie* (Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag, hrsg. H. Rombach), Freiburg-München 1966, 58f.

So wird man heute in der Zeit einer atomaren Bewaffnung und bei der Möglichkeit einer totalen Vernichtung der Menschheit die Frage nach den Voraussetzungen und Bedingungen für einen „gerechten Krieg“, ja nach seiner grundsätzlichen Erlaubtheit überhaupt, anders beantworten müssen, als dies noch vor Jahrzehnten oder Jahrhunderten der Fall war. Wenn die Christen bereits in der patristischen Zeit gegen die Erlaubtheit des Krieges Bedenken erhoben, so geschah dies nicht aus einer falschen Weltverachtung und Weltflucht oder aus spiritualistischen Gründen, sondern vornehmlich deshalb, weil die Teilnahme am Krieg meistens auch eine Teilnahme an den öffentlichen religiösen Akten der Staatsreligion und damit einen unzulässigen Gewissenszwang mit sich brachte. Die Ablösung des heidnischen Staates durch eine christliche Regierung im 4. Jahrhundert ließ diese Bedenken gegenüber dem Kriegsdienst überflüssig werden. Man bejahte grundsätzlich die Erlaubtheit des Kriegsdienstes und auch – im Notfall – den Krieg als Mittel der Verteidigung, wobei man nur darauf bedacht war, die Voraussetzungen eines „gerechten Krieges“ genauer zu umschreiben. Im vergangenen Jahrhundert haben die Moraltheologen auf den „humaneren Charakter“ des Kriegsrechts im Unterschied zur alttestamentlichen und mittelalterlichen Kriegsführung hingewiesen und betont, daß der Krieg so lange fortgesetzt werden dürfe, „bis die gerechten Zwecke desselben erreicht sind, bis vollständige Genugthuung und Entschädigung gewährt und Sicherheit für den Bestand des Friedens gegeben ist“.⁷⁸ Aber auch diese Situation einer „humaneren Kriegsführung“ hat sich heute angesichts der im modernen Krieg angewandten Massenvernichtungsmittel, der Bombardements und vor allem der sogenannten ABC-Waffen, der atomaren, biologischen und chemischen Vernichtungsmittel, grundlegend geändert. Darum betont Pius XII., daß selbst in einem gerechten und notwendigen Krieg (um der Verteidigung

⁷⁸ Vgl. *F. X. Linsenmann*, Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg 1878, 468–470.

gerechter Belange willen) nicht alle wirksamen Mittel sittlich verantwortbar seien. Wo sich der Krieg in seinen Auswirkungen der Kontrolle des Menschen völlig entzieht, müsse seine Führung als unsittlich verworfen werden, weil dann nicht mehr von der Verteidigung gegen Unrecht und von der Sicherung rechtmäßiger Besitztümer, sondern nur noch von einer reinen und einfachen Vernichtung jedes menschlichen Lebens die Rede sein könne.⁷⁹

Eine veränderte Situation kann aber auch umgekehrt heute etwas gestatten, was zu anderen Zeiten noch keine Dringlichkeit besaß, sondern als Verstoß gegen die Natur des Eigentums oder des Geldes gewertet wurde. So hatten bereits in der Väterzeit Ambrosius und Augustinus das Verleihen von Geld auf Zinsen als Wucher bezeichnet. Die Theologen des Mittelalters übernahmen diese Lehre und stellten als schwer verbindliche Verpflichtung heraus, daß aus einem Darlehen kein Gewinn gezogen oder erwartet werden dürfe; nur Zinsen als Vergütung für einen tatsächlich erlittenen Verlust seien gestattet. Das mit dem Darlehen verbundene Risiko dagegen galt nicht als Grund zur Zinsnahme. Wer hierbei einen Gewinn zu suchen trachtete, wurde darum der Sünde des geistigen Wuchers bezichtigt. Auf dem II. Laterankonzil 1139 belegte Papst Innozenz II. den Wucher mit dem Ausschluß „von allen Tröstungen der Kirche“, wobei gleichzeitig Gratian den Wucher als das definiert, was zum Kapital hinzukommt. Auf dem Konzil von Vienne 1312 verfügte Papst Clemens V., daß jeder, der die Sündhaftigkeit des Wuchers bestreite, als Häretiker zu bestrafen sei.⁸⁰ Dieses kirchliche Zinsverbot richtet sich wesentlich gegen das Konsumptivdarlehen, also dagegen, daß für eine Aushilfe bezüglich der wichtigsten gewöhnlichen Lebensbedürfnisse (Nahrung, Kleidung usw.) ein Gewinn erhoben

⁷⁹ K. Hörmann, *Der Wert sittlicher Überlegungen über den Krieg* (Rektoratsrede v. 20. 10. 1966) Wien 1966, 8–10; vgl. auch *ders.*, *Friede und moderner Krieg im Urteil der Kirche*, Wien 1964.

⁸⁰ J. T. Noonan, *Die Autoritätsbeweise in Fragen des Wuchers und der Empfängnisverhütung*, in: *Diakonia* 1 (1966) 87 ff.

wird. In diesem Sinne zählte damals auch das Geld zu den „unfruchtbaren Konsumgütern“. Diese Situation aber hat sich heute wesentlich gewandelt. Mit den veränderten wirtschaftlichen Verhältnissen und der wachsenden Bedeutung des Leihgeldes als „Kapital“ im Wirtschaftsleben mußte sich auch die sittliche Bewertung des Zinsnehmens notwendigerweise ändern. Das Geld gilt heute „seiner Natur nach“ als ertragsfähig; es arbeitet, so daß dem Verleiher zugleich ein Gewinn verlorenggeht. Damit ist das alte kirchliche Zinsverbot, das mit naturrechtlichen Argumenten und mit Schriftbeweisen unterbaut war, hinfällig geworden. Canon 1543 des kirchlichen Gesetzbuches konnte darum einen gesetzlich vereinbarten Zins, vorausgesetzt, daß dieser nicht übermäßig hoch ist, gestatten. Heute ergeben sich bestimmte Möglichkeiten und „Rechte“, an die in früheren Zeiten niemand gedacht hat. So wird z. B. die Forderung nach einer demokratischen Mitbeteiligung des gesamten Volkes an der politischen Willensbildung erst dort verpflichtenden Charakter erhalten, wo ein bestimmtes Volksbewußtsein bzw. eine entsprechende Selbständigkeit und Kulturhöhe erreicht ist. /

Papst Johannes XXIII. hat in seiner Enzyklika „Pacem in terris“ eine Vielzahl von Rechten aufgezählt, die er bald als Menschen-, bald als Naturrechte bezeichnet, so z. B. das Recht auf Leben, auf Unversehrtheit des Leibes, auf die geeigneten Mittel zu angemessener Lebensführung (Nahrung, Kleidung, Wohnung, Erholung, ärztliche Behandlung usw.), das Recht auf Beistand in Krankheit und in sonstigen Notlagen. Er nennt weiterhin die gebührende Ehrung, die Wahrung des guten Rufes, die Möglichkeit freier Forschung, Meinungsäußerung und Berufswahl als Rechte, die dem Menschen von Natur aus zustehen. Das gleiche gilt von dem Recht auf Allgemeinbildung und auf eine der Entwicklungsstufe des Staates entsprechende Berufs- und Fachausbildung. Zu den Menschenrechten zählt auch die Religions- und Gewissensfreiheit.⁸¹ Der

⁸¹ *Papst Johannes XXIII.*, *Pacem in terris* n. 11–13; vgl. Herderkorrespondenz 17 (1962/63) 477.

Papst betont aber auch, daß mit diesen Rechten ebenso viele Pflichten verbunden sind, die beide ihren Ursprung, ihre Nahrung und ihre unzerstörbare Kraft vom Naturgesetz beziehen, durch das sie verliehen oder geboten sind.⁸² Bei diesen aufgezählten Rechten und Pflichten handelt es sich um Schlußfolgerungen, die sich aus der Eigenart des Menschen wie der Gemeinschaft und des Staates ergeben und die darum nicht bloß erstrebenswerte Ziele, sondern durchaus auch Rechte sind; sie kommen dem Menschen von Natur aus zu. Aber sie erhalten erst in jenen Ländern und Staaten eine Bedeutung, leben auf bzw. werden aktuell, in denen auch eine entsprechende wirtschaftliche, kulturelle und geistige Grundlage vorhanden ist. Insofern besitzt der Mensch des 20. Jahrhunderts gegenüber dem Staatswesen weitaus mehr Rechte und Pflichten, die ihm „naturgemäß“ zukommen, als dies in der Ur- oder Steinzeit der Fall war. Das II. Vatikanische Konzil fordert die Gläubigen eigens auf, nicht einer individualistischen Ethik der Vergangenheit des 19. Jahrhunderts anzuhängen, sondern der neuen Situation der heutigen Zeit Rechnung zu tragen: „Der tiefe und rasche Wandel der Verhältnisse stellt mit besonderer Dringlichkeit die Forderung, daß niemand durch mangelnde Beachtung der Entwicklung oder durch müde Trägheit einer rein individualistischen Ethik verhaftet bleibe.“⁸³ Man darf der katholischen Moraltheologie nicht einfachhin vorwerfen, sie sei lediglich eine starre, lebensfremde Normethik, die in ihren Sätzen den Willen Gottes einzufangen und für alle Zeiten zu konservieren suchte, um ihn dann jederzeit auf die vorliegenden Einzelfälle anwenden zu können. Sicherlich gab es Theologen, die ihre zusammengestellten „Fälle“, ihre Rechts- und Moralkasuistik mit dem anspruchsvollen Titel „Moraltheologie“ versehen haben.⁸⁴ Derartige Tenden-

⁸² Ebd., n. 28; HerKorr 478.

⁸³ Vaticanum II, Pastoralconstitution „Gaudium et spes“ n. 30.

⁸⁴ So z. B. *H. Jones*, Katholische Moraltheologie, unter besonderer Berücksichtigung des Codex Juris Canonici sowie des deutschen, österreichischen

zen sind heute durch die Bemühungen um eine Erneuerung der Moraltheologie weithin überholt.⁸⁵ Im übrigen hat sich die katholische Moraltheologie in der Auseinandersetzung mit den jeweiligen Zeitströmungen doch immer wieder als „situativ“ erwiesen; sie hob jene menschlichen Rechte und Pflichten hervor, die besonders gefährdet erschienen, und ließ andere, deren Geltung unbestritten war, zurücktreten. Diese Tatsache verbietet es, die konkrete Sittenlehre einer Zeit bzw. die Moraltheologie einer bestimmten Epoche unbesehen als System schlechthin zu übernehmen oder von der gegenwärtigen zu behaupten, sie habe nunmehr das Letztmögliche und Letztgültige über die sittlichen Verpflichtungen des Menschen ausgesagt. Die dogmengeschichtlichen, vor allem auch die mediävistischen Forschungen haben in mühsamer Kleinarbeit für die Theologie als solche die Voraussetzung geschaffen, aus dem vorliegenden Befund die besonderen Bedingtheiten und Perspektiven der verschiedenen Epochen herauszuarbeiten und in einer gründlichen Scheidung des Zeitbedingten und Wandelbaren vom Zeitlosen und Unwandelbaren aus den je konkreten geschichtlichen Verwirklichungen den überzeitlichen Wesensgehalt der christlichen Sittenlehre zu erfassen. Ohne einen bestimmten historischen Zustand absolut zu setzen, werden bei diesem Vergleich doch gewisse Linien sichtbar, die schließlich das allgemeingültige und überzeitliche Wesen transparent werden lassen. Selbstverständlich wird man sich hier vor jeder voreiligen Aussage hüten. Diese sogenannte „historische Reduktion“ läßt besonders den dynamischen Charakter der christlichen Sittenlehre erkennen und ihr Vermögen, die verschiedensten Lebensverhältnisse in echter Weise zu inte-

und schweizerischen Rechtes, Paderborn 1937 und die folgenden Auflagen dieses Büchleins. Es ließen sich hierfür noch weitere Beispiele anführen.

⁸⁵ Zu den zahlreichen Bemühungen um eine Neuausrichtung der Moraltheologie vgl. die in *J. Gründel*, *Moraltheologie*, 232 ff. zitierte Literatur, ebenso die bald nicht mehr überschaubare Zahl moraltheologischer Artikel in den bekannten theologischen Zeitschriften.

grieren.⁸⁶ Die Ausrichtung auf die Wirklichkeit und das Bemühen um ein situationsgerechtes Handeln haben die Moraltheologie dazu geführt, etwas von der Relativität der sittlichen Normen zu ahnen; umgekehrt beginnen die Soziologen allmählich, das Ungenügen eines Relativismus, der in der Ethik überhaupt keine unabdingbar geltenden absoluten Normen anerkennen will, festzustellen und doch einen gewissen Grundbestand unveränderlicher, absoluter Normen zu erarbeiten.⁸⁷

Man wird auch der heute so vielgeschmähten Kasuistik noch eine wichtige Aufgabe zuweisen können. Sie hat nicht bloß eine Vielzahl von „Fällen“ zu konstruieren, um am Modell die Anwendung der sittlichen Normen zu üben und für den „Ernstfall“ gerüstet zu sein. Sie ist nicht bloß eine theoretische Methode zur Einübung; indem sie nämlich allgemeine Normen auf den konkreten Einzelfall anwendet, vermag sie zu einer immer wieder neu zu vollziehenden geschichtlichen Reflexion über die Wirklichkeit zu führen. In der Anwendung dieser Normen auf den konkreten Fall werden diese auf ihre Gültigkeit oder Ergänzungsbedürftigkeit hin geprüft. Wo also die Kasuistik behutsam und mit der notwendigen Distanz durchgeführt wird, gewinnt sie korrektiven Charakter für die gesamte Moraltheologie.⁸⁸ und vieles mehr.

Trotzdem erhebt sich die Frage, ob nicht auch der Mensch selbst als Subjekt und Objekt christlicher Sittenlehre einem gewissen Wandel unterworfen ist.

⁸⁶ Vgl. *R. Hofmann*, Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre, München 1963, 195f.

⁸⁷ Vgl. *S. Keil*, Absolutheit und Relativität der Normen in soziologischer und theologischer Sicht, in: *Neue Zeitschr. f. Systemat. Theol. und Religionsphilos.* 8 (1966) 67.

⁸⁸ Eine Kasuistik in der Ethik, die um ihre Grenzen weiß, braucht also keineswegs als „Übergriff in der Richtung des unter Gottes Gebot gestellten wirklichen Handelns des Menschen“, als „Zerstörung der christlichen Freiheit“ gewertet zu werden, wie dies *K. Barth* tut. Vgl. *K. Barth*, *Die kirchliche Dogmatik III*, 4: Die Lehre von der Schöpfung, Zürich 1957, 12.

c) Wandel auf Grund der Änderung des Menschen selbst

Eine bislang noch am griechischen, statischen Weltbild orientierte christliche Weltanschauung verstand den Menschen zwar als ein Wesen, das seine „Natur“, seine Wesensgegebenheit, im Handeln grundsätzlich zu respektieren hat entsprechend dem Grundsatz „agere sequitur esse“, vergaß aber dabei, daß diese Natur im Sinne der Wesenseigenart des Menschen keineswegs eine fixierte Größe ist, sondern durchaus auch in einem Entwicklungsprozeß steht, und zwar zunächst in der evolutiven Entwicklung der gesamten Schöpfung, dann aber auch und vor allem in der Entfaltung, die der Mensch selbst aktiv gestaltend und planend nicht nur an dieser ihm aufgetragenen Welt, sondern auch an der eigenen Person vollzieht. Dem Menschen ist die Verwirklichung und die ständige Weiterentfaltung seines eigenen Wesens durchaus aufgegeben.

Dies gilt zunächst für die Lebensperiode eines jeden Menschen. Hier vollzieht sich ein gewisser Wandel, der dem einzelnen teilweise auch aktiv aufgegeben ist. Goethe weist einmal darauf hin, daß der Mensch verschiedene Entwicklungsstufen zu durchlaufen habe. Jede Stufe führe ihre besonderen Tugenden und Fehler mit sich, die in der jeweiligen Epoche durchaus als naturgemäß zu betrachten und gewissermaßen berechtigt seien. Auf der folgenden Stufe sei der Mensch wieder ein anderer; von den früheren Tugenden und Fehlern ist dann keine Spur mehr vorhanden, aber andere Arten und Unarten sind an deren Stelle getreten, und so geht es fort bis zur letzten Verwandlung, „von der wir noch nicht wissen, wie wir sein werden“.⁸⁹ In der Entwicklung des Kindes zum Manne vollzieht sich nicht bloß ein äußerer Wandel, sondern in gewissem Sinne auch eine Wandlung des Rechtssubjekts selbst, das

⁸⁹ So nach *Th. Kampmann*, *Der Mensch in der Metamorphose*, in: *Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philos. Anthropologie*, Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag (hrsg. H. Rombach), Freiburg-München 1966, 94f.

ontischer Grund des natürlichen Rechts ist; zwar bleibt der Mensch als Subjekt immer derselbe; aber als Kind, Jugendlicher, Erwachsener oder Greis fallen ihm entsprechend seiner Eigenart auch gesonderte Aufgaben, Rechte und Pflichten zu; sein Sollen gründet im Sein, auch in den wechselhaften Schichten dieses seines Seins.

Was vom einzelnen Menschen gilt, dürfte in ähnlicher Weise auch für die Menschheit als solche zutreffen. Auch sie unterliegt einem echten Entwicklungsprozeß, einer Entfaltung auf Vollendung hin. Versteht man Entwicklung im engeren Sinne als „eine Veränderung im Materiellen durch bloß materielle Kräfte“, unter Geschichte dagegen mehr „die Veränderung durch das freie, verantwortliche Handeln“,⁹⁰ so kommt dem Menschen hinsichtlich seines Menschseins nicht bloß Entwicklung, sondern vornehmlich Geschichte zu. Der Mensch ist durch sein Wesen noch nicht das, was er werden soll. Seine Vollendung steht vielmehr noch aus; sie ist ihm aufgegeben, und sie vollzieht sich in der immer neu zu leistenden Begegnung mit der Umwelt und in seinem Rückbezug auf Gott.

Die Geschichte stellt also eine wesentliche Dimension menschlichen Seins dar; dementsprechend sollte die menschliche Natur auch nur als eine geschichtliche verstanden werden, d. h. als eine, die nicht bloß passiv der Entwicklung und dem „Werden“ ausgeliefert ist, sondern die sich aktiv zu wandeln vermag und auch zu wandeln hat. Ein Eingriff in die „Natur“ im Dienste ihrer Weiterentwicklung und mit dem Ziele einer noch größeren Selbstverwirklichung des Menschseins wäre darum keineswegs von vornherein und grundsätzlich als Verstoß gegen das Gebot Gottes und der „Natur“ zu werten, sondern vielmehr als Erfüllung des göttlichen Herrschaftsauftrags. Darum kann der Christ eine recht verstandene „Selbstmanipulation“ des Menschen zunächst doch grundsätzlich bejahen. Diese heute neu erkannte, ungeheure Möglichkeit der aktiven Steuerung einer Entwicklung ist Ausdruck dafür, daß sich der Mensch auch

⁹⁰ Vgl. *H. Volk*, *Entwicklung*, in: *LThK* ³III, 906–908.

hinsichtlich seiner ihm aufgetragenen „Natur“ weiterentfaltet, daß er also nicht bloß eine Geschichte hat oder Geschichte ist, sondern selbst Geschichte macht. Damit wird nicht ein allen Gestalten des Menschseins zugrunde liegender und immer gültiger Wesenskern gezeugnet. Aber dieser Kern steht in einer echten Weiterentfaltung, die nicht bloß ein Entwicklungsprozeß ist, sondern vom Menschen mehr oder weniger selbst geleistet werden muß und die als solche die gesamte weitere „Evolution“ der Welt wie der Menschheit maßgebend mitbestimmt. Entsprechend dieser „Seinsänderung“ im Sinne einer „Seinsentfaltung“ ergeben sich für den Menschen neue Aufgaben und Pflichten. So ist zunächst grundsätzlich an der Teleologie, der kreatürlichen Sinnhaftigkeit dieser Welt und ihrer Ordnungen – auch in der gegenwärtigen, noch unter dem Gesetz der Sünde stehenden Heilsordnung – festzuhalten. Dementsprechend kommt auch jedem Menschenleben, mag es noch so gering und unnütz, schwächlich oder krank erscheinen, doch eine sinnvolle Bedeutung zu. Dem Menschen als Menschen aber bleibt es allezeit in unveränderter Weise aufgegeben, nach dem Sinn seines Daseins zu fragen und nach einer noch größeren Selbstverwirklichung auszulangen. Selbstverständlich darf eine „Selbstmanipulation“ des Menschen nicht willkürlich vorgenommen werden, sondern nur unter Beachtung der menschlichen Würde und mit dem Ziel einer noch größeren Selbstverwirklichung des Menschseins.

Aber auch dieser aktive Wandel der Natur des Menschen vollzieht sich immerhin noch am unwandelbaren Wesenskern des Menschen, der zu allen Zeiten die Struktur eines Leib-Seele-Geist-Wesens mit transzendentaler Ausrichtung und Berufung behält. Dieser ist grundsätzlich immer gegeben und zu berücksichtigen. Zum Geheimnischarakter und zur nie voll auslotbaren Natur des Menschseins zählt es, daß diese sowohl unveränderlich wie veränderlich ist, daß der Mensch ein stabiles *und* ein dynamisches Wesen darstellt⁹¹ und daß man dementspre-

⁹¹ *Th. Kampmann, Der Mensch, 89.*

chend auch in der Ethik und in der christlichen Moral von konstanten und von variablen naturgesetzlichen Forderungen sprechen kann, variabel im Sinne einer aktiv zu leistenden Weiterentfaltung entsprechend der Geschichtlichkeit des Menschen. In der Entwicklung und in der Geschichtlichkeit zeichnet sich also bereits hier auf Erden die eschatologische Bestimmung der gesamten Schöpfung ab. Nichts Geschöpfliches besitzt bereits seine endgültige Gestalt, in der es vom Schöpfer gedacht ist. Vielmehr befindet es sich noch in Vorläufigkeit, die aber selbst wiederum keine statische Vorläufigkeit ist, sondern in einer Entwicklung steht und auf Vollendung hindrängt. Das gehört bereits zur Eigenart der Geschöpflichkeit hinzu. Man wird sich also davor hüten müssen, die Vorläufigkeit des Zeitlichen lediglich als Folge der Sündigkeit dieser Welt zu brandmarken und dementsprechend jeden Wandel sowie die grundsätzliche Wandelbarkeit und Veränderung allen Seins mit einem negativen Vorzeichen zu versehen. Die Größe der Schöpfung besteht doch gerade in ihrer relativen Eigenständigkeit und in jenen Entfaltungsmöglichkeiten, die der Schöpfer allen Dingen keimhaft für deren eigenständige Entelechie eingegeben hat, und zwar in einer Weise, daß jeder, der von einer positiven göttlichen Wortoffenbarung nichts weiß oder nichts wissen will, in der Hinwendung zu dieser Welt so von deren Eigenständigkeit und geschlossenen Sinnfülle gebannt und geblendet zu werden vermag, daß er den Blick für das Weiterwirken Gottes in dieser Schöpfung (im Sinne einer „*creatio continua*“) und für ihren transzendentalen Charakter verlieren kann. Diese relative Eigenständigkeit der Welt ist so faszinierend, daß sie für den Menschen durchaus gefährlich zu werden vermag.⁹²

Daß sich auch im Leben des einzelnen Menschen eine gewisse „Seinsänderung“ und damit ein Wandel der naturgesetzlichen

⁹² Vgl. hierzu die beiden Aufsätze von *H. Volk*, „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ und „Die theologische Bestimmung des Menschen“, in: *H. Volk*, *Gott alles in allem*, Mainz 1961, 43–85; ebenso *A. Auer*, *Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit*, Düsseldorf 1966.

Verpflichtungen abzeichnet, kann man bereits am Verhältnis der Kinder zu ihren Eltern erleben. So bemißt sich die Gehorsamspflicht der Kinder nach ihrem Alter und dem Ausmaß ihrer Unmündigkeit. Sobald sie jedoch einen festen Beruf besitzen und das Leben in eigener Verantwortung zu übernehmen in der Lage sind, erlischt diese „naturgesetzliche Kindespflicht“. Wenngleich das positive Recht im allgemeinen für die Volljährigkeit bzw. Mündigkeit eines Menschen die Vollendung des 21. Lebensjahres festlegt, läßt sich die tatsächliche Dauer der Unmündigkeit und die mit ihr gegebene Gehorsamspflicht nicht durch äußere Daten bestimmen. Sie kann von kürzerer, aber auch von längerer Dauer sein, als sie das positive Recht angibt. Wohl bleiben weiterhin noch die Pietätspflichten gegenüber den Eltern bestehen, d. h. die Kinder haben ihre Eltern zeitlebens zu achten, zu lieben, zu ehren und gegebenenfalls auch für ihren Unterhalt Sorge zu tragen; aber die eigentliche Gehorsamspflicht erlischt mit Erreichung der Mündigkeit. Selbstverständlich kann daneben eine anderweitige Gehorsamspflicht bestehen bleiben, beispielsweise auf Grund der Tatsache, daß die erwachsenen Kinder noch im elterlichen Haushalt leben und sich dementsprechend an eine gewisse Hausordnung sowie an die Anweisungen des Familienoberhaupts zu halten haben.⁹³ Aber dieser sogenannte „Gemeinschafts- oder Ordnungsgehorsam“ ist sehr wohl zu unterscheiden vom Unmündigkeitsgehorsam oder, wie ihn A. Müller nennt, vom Führungsgehorsam: „Führungsgehorsam ist also zum Abbau auf Mündigkeit hin angelegt. Ist diese Mündigkeit erreicht, aber auch erst dann, hören der Führungsanspruch sowie die *Führungsgehorsamspflicht* auf, unabhängig von zivilen Volljährigkeitsregelungen. Das Gegenteil kann Sünde sein.“⁹⁴ An diesem

⁹³ B. Schüller, *Wie weit kann...*, 56.

⁹⁴ A. Müller, *Das Problem vom Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche*, Einsiedeln 1964, 131. „Führungsgehorsam“ dürfte m. E. allerdings auch der sogenannte Ordnungsgehorsam sein; denn eine Gemeinschaft bedarf der Führung. Insofern erscheint der Begriff „Unmündigkeitsgehorsam“ den gemeinten Sachverhalt besser wiederzugeben.

Beispiel wird deutlich, daß sich mit dem Ausmaß der Seinsänderung bzw. der Reifung des Menschen auch das ihm zukommende, entsprechende Sollen verändert. Dieser Sachverhalt gilt natürlich auch für ganze Gruppen von Menschen, für das Verhalten der Staatsbürger gegenüber der staatlichen und der Christen gegenüber der kirchlichen Autorität. Soweit diese Autoritäten von ihren „Untertanen“ einen Gehorsam verlangen, der nicht um der gemeinschaftlichen Ordnung willen, sondern auf Grund der Unmündigkeit der einzelnen Glieder gefordert wird, besteht diese Forderung nur insoweit zu Recht und behält nur insoweit Verpflichtungscharakter, als beim einzelnen tatsächlich diese Unmündigkeit gegeben ist.

Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß das II. Vatikanische Konzil erstmals in der Geschichte der Kirche die Dimension des Geschichtlichen erkannt und berücksichtigt habe, daß damit zugleich die Momente der Entwicklung wie des Wandels zum Tragen gekommen seien und die gesamte kirchliche Lehre einen ungeheuer dynamischen Charakter erhalten habe. In der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ wird diese Dynamik mit folgenden Worten umschrieben: „Die heute zu beobachtende Unruhe und der Wandel der Lebensbedingungen hängen mit einem umfassenden Wandel der Wirklichkeit zusammen . . . Diese positiv-wissenschaftliche Einstellung gibt der Kultur und dem Denken des Menschen ein neues Gepräge gegenüber früheren Zeiten . . . Auch über die Zeit weitet der Geist des Menschen gewissermaßen seine Herrschaft aus; über die Vergangenheit mit Hilfe der Geschichtswissenschaft; über die Zukunft durch methodisch entwickelte Voraussicht und Planung . . . Der Gang der Geschichte selbst erfährt eine so rasche Beschleunigung, daß der einzelne ihm schon kaum mehr zu folgen vermag. Das Schicksal der menschlichen Gemeinschaft wird eines und ist schon nicht mehr aufgespalten in verschiedene geschichtliche Abläufe. So vollzieht die Menschheit einen Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis. Die

Folge davon ist eine neue, denkbar große Komplexheit der Probleme, die wiederum nach neuen Analysen und Synthesen ruft.“⁹⁵ Es dürfte zudem auffallen, daß die Konzilsdokumente weniger eine Sammlung päpstlicher Verlautbarungen darstellen, weniger definieren, d. h. normativ ein- und abgrenzen, sondern vielmehr neue Perspektiven eröffnen und Raum für weitere Erkenntnisse schaffen. Schon die Tatsache, daß nicht so sehr von „ewigen Wahrheiten“ als vielmehr von „irdischen Wirklichkeiten“ gesprochen wird, zeigt, wie sehr man ernst zu machen gedachte mit der „Fleischwerdung des Wortes Gottes in dieser Zeit“.⁹⁶ Nicht zuletzt dürfte zu dieser grundsätzlichen Änderung des Blickpunktes die offene und weite, im wahren Sinn „katholische“ Weltanschauung beigetragen haben, die in den Kategorien eines werdenden und sich weiter entfaltenden Naturrechts denkt und dementsprechend auch den Entwicklungsprozeß der Moralthologie im Sinne einer dem mündigen Menschen entsprechenden Ethik voranzutreiben gedenkt.⁹⁷

Der Blick in die Zukunft läßt uns heute nur schwach ahnen, welche ungeheuren Möglichkeiten dem Menschen noch bevorstehen; denn „die aktive Hominisierung der Welt ist in sich bereits eine Selbstmanipulation des Menschen“, der sich die Erde und darin auch sich selbst untertan macht.⁹⁸ Die Grenzen einer Selbstmanipulierbarkeit des Menschen müssen u. a. auch dort gezogen werden, wo der Mensch diese dazu benutzt, sich seine Mitmenschen in einer modernen neuen Art von Sklaverei zu unterwerfen, wie es etwa die Verwendung gewisser Drogen (LSD) zu ermöglichen scheint, oder wo der Mensch nicht mehr als ein frei über sich verfügendes, vernünftiges Wesen, sondern nur noch als bloßer Manager, als ein entsprechend gezüchtetes

⁹⁵ Vaticanum II, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, n. 5.

⁹⁶ Vgl. hierzu *J. Ratzinger*, Der Katholizismus nach dem Konzil, in: *Klerusblatt* 46 (1966) 279–285.

⁹⁷ *K. Rahner*, Experiment Mensch, 53. Vgl. auch *P. Engelhardt*, Der Mensch und seine Zukunft. Zur Frage nach dem Menschen bei Thomas von Aquin, in: *Festschrift für M. Müller*, 352–374.

⁹⁸ *K. Rahner*, Experiment Mensch, 49.

Wesen in einem mechanistischen Ablauf der inzwischen gesteuerten Funktionen gleich einer Arbeitsbiene seine Pflichten und Arbeiten verrichtet. Der Christ wird diese Gefahren und Grenzen durchaus sehen müssen, ohne angesichts der Zukunft der Selbstmanipulation einem blinden Pessimismus oder Optimismus zu verfallen; beides widerspräche seiner Nüchternheit. Dennoch bleibt für ein christliches Selbstverständnis „der Mensch als Freiheitswesen vor Gott in radikalster Weise derjenige, der über sich selbst verfügt, der in Freiheit sich in seine eigene Endgültigkeit hineinsetzt“.⁹⁹

Ohne die Naturrechtsprinzipien ihrer absoluten Normkraft zu entkleiden, wird man also neben diesen auch Forderungen anerkennen, die sich aus der Natur des Menschen bzw. aus der Struktur menschlichen Seins und Verhaltens ergeben, und zwar aus den veränderlichen Schichten dieses Menschseins, und die entsprechend veränderlich sind. Gerade die geschichtliche Selbstwerdung des Menschen gestattet also die Annahme, daß es heute ausnahmslos verpflichtende sittliche Forderungen gibt, die zu früheren Zeiten noch nicht diese Urgenz besaßen. Sicherlich wird man hierbei auch unterscheiden zwischen Verpflichtungen, die nur „pro me“, und solchen, die „pro omnibus“ gelten. Was die Universalität betrifft, so darf auch allgemein gültig nicht einfach mit absolut gültig gleichgesetzt werden. „Agere sequitur esse“ bedeutet dann also, daß mit dem Maß der Veränderung des Seins auch die Sollensforderungen des Menschen eine entsprechende Änderung erfahren. Daß die aktive Gestaltung der Geschichte auch im Sinne des göttlichen Willens und der göttlichen Planung liegt, zeigt sich in hervorragender Weise im aktiven Eingreifen Gottes in diese Geschichte, in der Menschwerdung des Gottessohnes Jesus Christus. Insofern erhält auch die positive göttliche Offenbarung, die uns dieses Erlösungsgeheimnis und unser ‚neues Sein in Christus‘ verkündet, eine Bedeutung für das Wandelbare und Unwandelbare der sittlichen Forderungen des Menschen.

⁹⁹ Ebd., 53f.

II. TEIL
WANDELBARES UND UNWANDELBARES
IM BEREICH
DES GÖTTLICHEN GESETZES

Sosehr die Moralthologie auf eine Argumentation aus dem natürlichen Sittengesetz bzw. aus der menschlichen Natur angewiesen bleibt, so darf sie sich doch nicht damit begnügen. Als theologische Disziplin hat sie jederzeit neu danach zu fragen, welches auf Grund der göttlichen Offenbarung, vor allem auf Grund der Inkarnation des Sohnes Gottes in der Zeit, der Wille Gottes für den Menschen ist, besonders für den gläubigen Christen.

Der Begriff „göttliches Gesetz“ wird hier im Sinne von positiv göttlichem Gesetz verstanden. Zwar gilt auch das natürliche Sittengesetz als unmittelbar göttliches Gesetz, insofern es der von Gott gegebenen Schöpfungsordnung zugrunde liegt und durch das Licht der Vernunft (*lumen rationis*) dem Menschen verkündet wird. Doch unterscheiden bereits die Theologen des Hochmittelalters hiervon das positiv göttliche Gesetz, welches von Gott frei erlassen und in der Wortoffenbarung des Alten und des Neuen Testaments promulgiert wurde. Dieses positiv göttliche Gesetz bildet die mittelbare, äußere Norm für das sittliche Verhalten des Menschen.

Die unmittelbare innere Norm der Sittlichkeit bleibt jedoch für jeden Menschen sein Gewissen. Es gibt ihm an, was konkret zu tun ist. Wo ein echter Gewissensspruch – und nicht bloß eine rein subjektive persönliche ‚Meinung‘ – vorliegt, verpflichtet dieser absolut, selbst dann noch, wenn das Gewissen objektiv aus unüberwindlicher Unkenntnis heraus im Irrtum ist. Die absolute Verbindlichkeit des Gewissensspruches war von jeher

der christlichen Gewissenslehre eigentümlich und wird bereits vom Apostel Paulus (vgl. Röm 1 und 2; 14,23), aber ebenso im Mittelalter von Thomas von Aquin und heute durch das Vaticanum II offiziell verkündet. Im Gewissen erfährt der Mensch überhaupt erst den Anspruch Gottes und die Verbindlichkeit des Gesetzes, gleichgültig ob es sich hierbei um ein natürliches Sittengesetz, um eine positive Forderung Gottes auf Grund der Offenbarung oder um ein menschliches Gesetz handelt. Die absolute Verbindlichkeit des Gewissensspruches gründet aber in der Tatsache, daß das Gewissen nicht bloß für unser persönliches Handeln die normgebende Instanz ist, sondern selbst wiederum eine ‚genormte Norm‘ (norma normata) darstellt. Die Ausrichtung bzw. Normierung des Gewissens als solchen geschieht am Willen Gottes bzw. an der objektiven Forderung Gottes an den Menschen, die eben auch im Gesetz – Gesetz verstanden im eingangs erwähnten Sinne – zum Ausdruck kommt. Um diesen tatsächlichen (objektiven) Willen Gottes geht es in dieser Untersuchung. Überlegungen zur unmittelbaren, subjektiven Norm der Sittlichkeit, zum Gewissen, wurden bereits an anderer Stelle veröffentlicht und können darum hier übergangen werden.¹

Im zweiten Teil nun geht es um den Willen Gottes, wie er in der göttlichen Offenbarung – an der sich das Gewissen des Christen ebenfalls und wesentlich zu orientieren hat – zum Ausdruck kommt. Dieses der Menschheit geoffenbarte Wort Gottes ist der Kirche nicht nur zur Aufbewahrung, sondern zur Verkündigung – und zwar zu einer jederzeit erneut vorzunehmenden, aktualisierenden Interpretation der Heilsgeschichte – anvertraut. Die Kirche war sich von jeher bewußt, daß es in ihr ein göttliches Recht und Gesetz gibt, welches sich aus dem absoluten, unwandelbaren Wesen Gottes herleitet und darum selbst unveränderlich ist. Sowenig sie sich als Herrin der göttlichen

¹ Vgl. hierzu J. Gründel, Das Gewissen als ‚norma normans‘ und als ‚norma normata‘, in: Grenzfragen des Glaubens, hrsg. von F. Rauh – Ch. Hörgl, Einsiedeln 1967, 389–422.

Gnade oder als Anwalt Gottes aufspielen darf, so wenig ist sie auch Herrin über dieses unwandelbare göttliche Gesetz; sie hat dasselbe nur zu verkünden und den Menschen in seiner Heilsbedeutung einsichtig zu machen und steht darum ganz und gar unter dem „*ius divinum*“, ist dessen Dienerin. Anders hingegen ist ihr Verhältnis zu dem aus eigener Vollmacht gegebenen rein positiv kirchlichen Recht, das sie aufstellen und absetzen kann und von dem sie die Gläubigen durchaus zu dispensieren vermag; hinsichtlich des göttlichen Gesetzes wäre dies nicht möglich. K. Rahner bezeichnet es als „schlechte theologische Bildung und Voreiligkeit, wollte ein Christ meinen, weil die Kirche ein kirchlich wandelbares positives Gesetz ändern könne oder geändert habe, sei sie auch in der Lage oder verpflichtet, ein Gesetz zu ändern, das sie als göttlich unwandelbares weiß, bloß weil es eine gewisse sachliche Affinität mit dem wandelbaren kirchlichen Gesetz hat. Wenn die Kirche z. B. gewisse bisher trennende Ehehindernisse bloß kirchlichen Rechts abschaffen kann, falls sie dies bei der veränderten Situation von heute für geraten hält, dann folgt daraus noch nicht, daß sie darum schon jedwede ungültige Ehe sanieren und sanktionieren könne, wenn sie nur etwas großzügiger und verständnisvoller wäre“.² Dennoch lassen sich auch im Bereich des positiv göttlichen Gesetzes neben dem unveränderlichen Kernbestand des Willens Gottes veränderliche Elemente aufzeigen. Gerade eine heute zu Recht geforderte konkret-heilsgeschichtliche Theologie wird einerseits an dem dogmatischen Bestand der Offenbarungslehren festhalten, andererseits auch der Geschichtlichkeit des Menschen und der in der Geschichte voranschreitenden Begegnung Gottes mit dem Menschen, damit aber auch dem Dynamischen im Christentum, in der Kirche und in der Ethik stärker als bisher gerecht werden.

² K. Rahner, Unveränderlichkeit, 78; ebenso in: Schriften zur Theologie VI, 459.

1. DAS HEILSGESCHICHTLICHE VERSTÄNDNIS DES MENSCHEN

Am Anfang der Geschichte Gottes mit dem Menschen steht auf seiten des Menschen jener Hochmut, jene Eigenmächtigkeit und Eigenwilligkeit des Geschöpfes, der zum Bruch des personalen Verhältnisses zwischen Gott und seinen Geschöpfen geführt hat: die Ursünde. Rahner spricht von der „anhebenden Selbstmanipulation des Menschen“, die ein theologisches Datum der christlichen Anthropologie darstellt.³ Das Dogma von der Erbsünde bezeugt uns, wie ernst Gott das in Freiheit vollzogene Tun des Menschen nimmt. Menschliche Entscheidungen tragen vor Gott irreversible Folgen. Sie gehen nicht nur in die Geschichte ein, sondern bestimmen diese Geschichte. Geschichte aber ist linear; sie läßt sich nicht umkehren, sondern schreitet ständig voran. In diese Geschichte des Menschen hat nun auch Gott in besonderer Weise eingegriffen und damit einen Wandel bewirkt, der für das menschliche Sein und dementsprechend auch für das menschliche Sollen von fundamentaler Bedeutung wurde. Diese besondere Heilsgeschichte, die getragen ist von dem von seiten Gottes begonnenen Dialog Gottes mit dem Menschen, ist kennzeichnend für das für uns geltende und bedeutsame Bild vom Menschen und von der Welt.⁴ Der Sündenfall „inaugurierte einen Prozeß, hinter dessen Anfang die Menschheit nicht mehr zurück kann“,⁵ doch wird gleichzeitig auch der unendliche Heilswille Gottes sichtbar. Die Geschichte des Volkes Israel stellt diesen Entwicklungsprozeß dar. Gott hat dem Menschen sein Heil zudedacht. Dieser unabänderliche göttliche Heilsplan durfte auch an der Sünde des Menschen nicht zerbrechen. Gott selbst bestimmte in freier Wahl jenes Volk, aus dem der Erlöser geboren werden, aber

³ K. Rahner, *Experiment Mensch*, 61.

⁴ Zur Unterscheidung von allgemeiner und besonderer Heilsgeschichte vgl. A. Darlap, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, in: *Mysterium Salutis I*, hrsg. von J. Feiner – M. Löhr, Einsiedeln 1963, 3–153.

⁵ K. Rahner, *Experiment Mensch*, 61.

auch jenen Zeitpunkt, an welchem sich dieser Höhepunkt der Heilsgeschichte ereignen sollte. In der Person des Gottmenschen Jesus Christus wurde in unwiederholbarer und endgültiger Weise dem Menschen sein Heil zugebracht. Mit Christus ist das Reich Gottes angebrochen; es ist seitdem im Kommen. Dennoch ist der Mensch noch nicht im vollen und endgültigen Heilsbesitz. Die ‚Geschichte Gottes mit dem Menschen‘ schreitet auch in der nachbiblischen Zeit weiter voran – jedoch nicht mehr im Sinne einer Änderung und Neuoffenbarung Gottes, sondern in der Weise der Entfaltung und Weiterführung bis zum Abschluß; erst am Ende dieser Zeiten wird sie (mit dem jüngsten Gericht und mit der Auferstehung allen Fleisches) ihre endgültige Vollendung finden. Insofern ist diese Heilszeit gekennzeichnet durch die Spannung des „Schon“ und des „Noch nicht“. Die Endzeit ist schon angebrochen, aber noch ist sie nicht in die endgültige Fülle eingegangen. Dementsprechend steht auch der Mensch trotz der ihm bereits in Christus zuteil gewordenen Erlösung noch unter der Macht der Sünde. Der alte Mensch der Sünde ist zwar schon besiegt, aber noch nicht ganz vernichtet.⁶

Die Ausrichtung des Menschen auf die Zukunft bedeutet auch, daß in seiner Geschichte die Gegenwart das Heil nicht schlechthin vermitteln kann, obwohl es in der Geschichte doch immer wieder um das Heil des Menschen geht. Menschliche Geschichte trägt somit grundsätzlich Adventscharakter, sie ist immer noch die hoffende Erwartung des ausstehenden und doch schon angebrochenen Heils.⁷ Dieses Heil ist primär Tat Gottes und erst sekundär Tat des Menschen. Insofern wird Heilsgeschichte wesentlich auch eine Geschichte des Handelns Gottes sein.

Gerade der heilsgeschichtlichen Sicht ist jene Offenheit auf die Zukunft hin eigen, der die Heilige Schrift auch ihre bleibende Gültigkeit und Aktualität verdankt. Das in der göttlichen Offen-

⁶ Vgl. hierzu *O. Cullmann*, Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, Tübingen 1965, 310.

⁷ Vgl. *A. Dartap*, Fundamentale Theologie, 31.

barung bezeugte Geschehen erweist sich in seinem Grundbestand als Norm einer noch nicht zum Abschluß gelangten Geschichte; es weist also über sich selbst hinaus in die nachbiblischen Zeiten.⁸ Darum weiß sich der Christ in ein dynamisch-fortschreitendes Ereignis hineingestellt, an dessen Ende der Sieg Gottes steht. Der christlich gläubige Mensch ist darum der Mensch der Hoffnung ‚katexochen‘. Sein Blick ist stets in die Zukunft gerichtet; seine Theologie und Anthropologie werden darum wesentlich von der Hoffnung geprägt bleiben und eine Theologie und Anthropologie der Hoffnung sein.⁹

Dieses heilsgeschichtliche Verständnis mit der Offenheit nach vorn *und* die Tatsache, daß der Kirche das Kerygma zur Verkündigung anvertraut wurde, verlangen eine ständige Neuinterpretation der heilsgeschichtlichen Ereignisse in der jeweiligen Zeit; denn immer noch stehen wir in der Weiterentfaltung dieses Heilsprozesses. Bereits die Propheten des Alten Bundes und die Apostel haben angesichts neuer Ereignisse das ihnen anvertraute heilsgeschichtliche Kerygma neu zu interpretieren und anzuwenden versucht.¹⁰ In diesem Sinne gibt gerade die Heilige Schrift Zeugnis für die Aneignung und für die stets neu zu vollziehende Auslegung und Verwirklichung des göttlichen Anrufs. Man wird zwar nicht von einem rein paradigmatischen Charakter der Bibel sprechen; doch ist daran festzuhalten, daß vereinzelte Weisungen, Gebote oder auch Verbote, nur zeitbedingte und damit relative Ausformungen und Anwendungen des eigentlichen unabänderlich geltenden Grundbestands – des Hauptgebotes der Liebe – darstellen. Sie dürfen darum nicht schlechthin als „Wille Gottes“ proklamiert werden. Vielmehr wird man in solchen Fällen nach dem zeitlos gültigen Kern, nach der in dieser Einzelforderung verborgenen, letztlich

⁸ Vgl. O. Cullmann, Heil als Geschichte, 300.

⁹ Vgl. auch die Arbeit von J. Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie (Beiträge zur evangel. Theol. Bd. 38), München 1966.

¹⁰ Vgl. O. Cullmann, Heil als Geschichte, 301.

geltenden Absicht Gottes fragen müssen. Aus dem jeweils Zeitbedingten, aus dem Relativen, muß erst in mühsam vollzogener exegetischer Arbeit der eigentliche kerygmatische Bestand – für uns: der ethische Grundgehalt der göttlichen Offenbarung – herausgearbeitet werden. Diese weithin noch zu leistende Unterscheidungsaufgabe angesichts der heilsgeschichtlichen Ereignisse, wie sie die Bibel kündigt, ist uns als sogenannte hermeneutische Frage vertraut, als die Herauslösung des Kerygmas aus den kultur- und zeitbedingten Gegebenheiten sowie aus etwa vorhandenen mythischen Elementen. Die so gefundenen Aussagen der Schrift weisen dann jene großen Linien auf, die für jede kommende Weltgestaltung und Manipulation des Menschen richtungweisend bleiben müssen. Für die Zeugen des Wortes Gottes, für die Künder des Evangeliums, ergibt sich also auf Grund der heilsgeschichtlichen Sicht die Verpflichtung zur ständigen Neuinterpretation des biblischen Kerygmas oder – wie Cullmann betont – die Aufgabe der „Deutung der vergangenen und der für die Zukunft geweissagten Heilsgeschichte im Zusammenhang mit deren gegenwärtiger heilsgeschichtlicher Entfaltung in unserer Zeit“.¹¹ Dies hat für die den Menschen treffenden sittlichen Forderungen durchaus Konsequenzen. Sobald diese wirklich in der Heilsgeschichte verankert werden, tragen sie die gleichen dynamischen Züge, wie die Heilsgeschichte selbst. Dementsprechend dürfte man von einer echten Entfaltung christlicher Ethik, gegebenenfalls auch von Entwicklungs- und Durchgangsstadien menschlichen Verhaltens und von Zielgeboten sprechen. Eine solche Entfaltung mußte dazu führen, daß die Forderungen Gottes an die Menschen während der Zeit des Alten Bundes andere waren als jene, die mit dem Anbruch des Reiches Gottes gestellt sind. Der zu jeder Zeit geforderte Gehorsam des Menschen gegenüber dem Willen Gottes wird in den verschiedenen heilsgeschichtlichen Perioden durchaus eine verschiedene Urgenz und Tragweite besitzen. Die Radikalität neutestamentlicher

¹¹ Ebd., 301.

Sittlichkeit gründet ja in der Tatsache, daß mit Christus das Heilsgeschehen einen Höhepunkt erreicht hat, der nicht mehr überboten werden kann. Die Menschwerdung des Gottessohnes, der Erlösungstod Christi und die Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn bilden schlechthin *das* Heilsereignis in der Zeit. Christus ist Geschichte geworden, damit schließlich alle Geschichte und alles ethische Streben des Menschen zur Heilsgeschichte werde.¹²

Es wäre ein Irrtum, wollte man meinen, daß im Vergleich zu den Menschen der urchristlichen Zeit uns im ausgehenden 20. Jahrhundert durch die neuesten Erkenntnisse und Forschungsergebnisse einzelner Wissenschaften der Glaube an die Heilsgeschichte schwerer gemacht würde als in den ersten christlichen Jahrzehnten und Jahrhunderten. Damals wie heute ist christlicher Glaube denen, die mit eigener Kraft ihr Heil wirken wollen, ein Ärgernis, und jenen, die nur diese ihre irdische Welt kennen, eine Torheit (vgl. 1 Kor 1,23). Das Skandalon christlichen Glaubens besteht aber auch darin, daß das Heil nicht in Form einer Spiritualisierung, also nicht über den Weg einer „Entweltlichung“, sondern gerade in der Bindung an die Geschichte erfolgt. Diese Bindung bedeutet gleichzeitig eine Berücksichtigung des mit der Entwicklung und mit der Geschichte sich vollziehenden Wandels.

Heilsgeschichte ist darum gekennzeichnet als ein Ineinander des göttlichen Planes und der Kontingenz der geschichtlichen Entwicklung. Bezeichnet man ersteres als die Vertikale, letzteres als die Horizontale, so kann man auch unter diesem Gesichtspunkt das Kreuz mit seinem Längs- und Querbalken als Ausdruck dieses göttlichen und menschlichen Ineinanders, als das Mitsammen von Unwandelbarem und Wandelbarem bezeichnen. Dieses Ineinander wird in der Entwicklung der Heilsgeschichte auch die menschlichen Umwege mit einschließen. Trotzdem darf das Wissen um das Einbeziehen der menschlichen Sünde in den Heilsplan Gottes nicht zum Vorwand für

¹² A. a. O.

ethische Kompromisse oder für unsittliche Verhaltensweisen genommen werden.¹³

Wenngleich das objektive Heilsgeschehen Endgültigkeit besitzt und allein Sache der gnadenhaften Erwählung Gottes darstellt, so ist damit doch noch nicht das tatsächliche Heil jedes Menschen erwirkt. Die subjektive Aneignung desselben geschieht erst im Glaubensvollzug, der den Glaubensakt und die Entscheidung des einzelnen unerläßlich macht.¹⁴ Die sittliche Relevanz des Heilsgeschehens wird jedoch gerade dann besonders sichtbar, wenn man es nicht bloß als ein in der Vergangenheit liegendes, einmaliges und mit dem Kreuzestod des Herrn vollzogenes Geschehen betrachtet, sondern als ein Ereignis, das sich auch noch im konkreten sittlichen Tun auswirkt. Gerade in der verantwortungsbewußten sittlichen Entscheidung des Christen verdichtet sich jeweils die in Christus zusammengefaßte Heilsgeschichte wie in einem Punkt, „in dem das Christusgeschehen in seiner ganzen temporalen Ausdehnung sichtbar wird“.¹⁵

Wenn nun aber die ständig fortschreitende, sich in und an uns ereignende Heilsgeschichte wesentlich unser Sein bestimmt, so erscheint angesichts dieser Heilstat Gottes jede Entscheidung des Menschen, die bewußt an dem uns Menschen zugeteilten Heilsereignis vorbeigeht, die also nicht Antwort auf den uns rufenden Gott sein will, als Fehlentscheidung. In Anbetracht des universalen Heilswillens Gottes und des tatsächlichen Heilsgeschehens ist darum für den Menschen ein völlig autonomes, willkürliches Verhalten unzulässig; es trüge den Charakter der Unsittlichkeit.

Einem so verstandenen heilsgeschichtlichen Denken widerspricht jedes rein statische Welt- und Menschenverständnis. Christliches Heilsgeschehen trägt durchgehend dynamische Züge. Dementsprechend muß auch bei der heute immer wieder geforderten Neuausrichtung der katholischen Moraltheologie an den spezifisch christlichen Quellen, bei ihrer Neubesinnung

¹³ Ebd., 312.

¹⁴ Vgl. ebd., 295 f.

¹⁵ Ebd., 304.

auf die Heilige Schrift und bei einer neuen, vertieften Begründung der sittlichen Forderungen diese dynamisch heilsgeschichtliche Ausrichtung mit zum Tragen kommen. Eine solche „heilsgeschichtliche Ethik“ darf nicht verwechselt werden mit einer normfeindlichen, extremen Situationsethik; im Gegenteil: Eine heilsgeschichtliche Ethik wird gerade dem radikalen Anspruch Gottes auf den Menschen bzw. auf die Hingabe des Menschen an den Willen Gottes in der jeweiligen Zeit und Situation noch mehr gerecht zu werden versuchen und dem eigentlichen Kerygma zur weiteren Entfaltung und zur Aufnahme bzw. ‚Verwirklichung‘ von seiten des Menschen verhelfen. Cullmann versucht, hierfür Grundlinien aufzuzeigen, die auch für die katholische Moraltheologie von Bedeutung sein dürften. Einige wenige sollen hier genannt werden.¹⁶ Weil es eine sich entwickelnde und entfaltende Heilsgeschichte gibt, wird die in ihr gründende Ethik weder statisch noch nomistisch, aber auch nicht antinomistisch im Sinne einer extremen Situationsethik sein. Weiterhin ist für eine heilsgeschichtliche Ethik der schon genannte Zusammenhang von Imperativ bzw. Sollen und Indikativ bzw. Sein kennzeichnend, ebenso das Ineinander von Vertikalität des Planes Gottes und Horizontalität geschichtlicher Entwicklung. Die vergangene und die zukünftige Heilsgeschichte aber bestimmt den Rahmen, innerhalb dessen die Entscheidung für Christus zu vollziehen ist und die ethischen Aufgaben richtig gelöst werden können. Dabei schließt weder der göttliche Heilsplan noch unser Wissen darum die freie Entscheidung des Menschen aus. Kennzeichen aller neutestamentlichen Ethik ist nach Cullmann die Beziehung zwischen fester Norm und Situationsgebundenheit. Wegen des fortschreitenden Prozesses der Heilsgeschichte und ihrer Entwicklung wird das noch bestehende Alte zwar nicht aufgehoben, aber doch immer wieder von den neuen Indikativen der Heilsgeschichte in Christus bestimmt.¹⁷

¹⁶ O. Cullmann, Heil als Geschichte, 303 ff.

¹⁷ O. Cullmann, a. a. O.

Die dialogische Struktur der Heilsgeschichte, in der sich Gott gnadenhaft erschließt und den Menschen zu einer freien Antwort aufruft, aber auch die Tatsache der Erwählung, die den Menschen zu der für ihn angesetzten einmaligen Stunde trifft – man mag sie als ‚kairologische Struktur‘ bezeichnen¹⁸ –, ebenso die Menschwerdung Gottes und vor allem die Ausrichtung auf die letzte Vollendung geben dem Sein des Menschen eine neue Dynamik und Öffnung auf seine Selbstwerdung hin.

Unter heilsgeschichtlichen Gesichtspunkten unterscheidet sich christliche Ethik von der heidnischen wesentlich durch die ihr eigentümliche Lebendigkeit; christliche Ethik ist ‚Interimsethik‘, Ethik einer Zwischenzeit, eines durch die Zeiten wandernden Volkes Gottes. Auf dem II. Vaticanum hat sich die Kirche als „das neue Israel“, das auf der Suche nach der kommenden und bleibenden Stadt (vgl. Hebr 13,14) in der gegenwärtigen Weltzeit einherzieht,¹⁹ bezeichnet und damit sich selbst bereits den Charakter der Dynamik, des Wandels und der Entfaltung zugeschrieben. Dieses Kirchenverständnis dürfte sich auch auf die gesamte Theologie und auf die christliche Ethik auswirken; es ist aber in gewissem Sinne auch schon Niederschlag einer sich weiter entfaltenden lebendigen Theologie.

Im folgenden soll nun nach dem zeitlos gültigen Grundbestand und nach den verschiedenen relativen Elementen der offenbaren göttlichen Forderungen gefragt werden.

2. DER ZEITLOS GÜLTIGE, UNWANDELBARE KERN DER GÖTTLICHEN FORDERUNGEN

Sucht man den zeitlos gültigen und unwandelbaren Kern der an den Menschen gerichteten göttlichen Heilsforderungen zu erschließen, so finden sich hierzu in der Heiligen Schrift zwar einige klare Aussagen. Für zahlreiche Fragen aber bietet sie

¹⁸ Vgl. hierzu auch *K. Rahner*, Bemerkungen über das Naturgesetz, in: Orientierung 19 (1955) 239–243; *ders.*, Über die Frage einer formalen Existenzethik, in: Schriften zur Theologie II, 227–246.

¹⁹ II. Vaticanum, Konstitution über die Kirche, cap. 2 a. 9.

überhaupt keine oder nur eine indirekte Antwort. Ebendarum bleibt die Moraltheologie trotz der Wortoffenbarung Gottes auch weiterhin auf eine Argumentation aus den vorfindlichen Ordnungen, aus den anthropologischen Erkenntnissen und damit auch aus dem sittlichen Naturgesetz angewiesen, da ja die Schrift als solche kein ethisches Lehrbuch ist und sein will. Sobald man jedoch über die anthropologische Beweisführung hinaus ernsthaft danach fragt, was auf Grund der göttlichen Offenbarung im einzelnen für den Menschen und vor allem für den Gläubigen der Wille Gottes ist, werden die eigentlichen Schwierigkeiten einer theologischen Beweisführung sichtbar. Der einfache, unbefangene Rückgriff auf den Wortlaut der Heiligen Schrift ist nämlich voller Probleme. Ein solcher geschieht immer schon in einem anthropologischen Vorverständnis. Darüber hinaus tragen verschiedene zunächst eindeutig erscheinende Schriftstellen ambivalenten Charakter, d. h. sie können durchaus so oder auch anders verstanden werden; sie bedürfen einer ergänzenden Interpretation und können nur aus dem größeren Zusammenhang heraus interpretiert werden. Mit einem bloßen Zitieren von Schriftstellen ist also oft noch kein theologischer Beweis geliefert. Zudem darf der schon oben genannte ‚Zeugnis-Charakter‘ der Schrift nicht übersehen werden. Die Antwort auf die so schwer lösbare Frage, was absolute und was relative Aussage darstellt, wird immer wieder neu überprüft werden müssen.

Man könnte meinen, daß hier ja das kirchliche Lehramt unter dem Beistand des Heiligen Geistes uns die so mühsame Arbeit der Unterscheidung von Kerygma und Zeitbedingtem abnehme. Sicherlich gilt dies für die eigentlichen Glaubenswahrheiten. In diesen bleibt der Mensch immer mehr oder weniger ein Unmündiger. Doch daneben gibt es den viel weiter reichenden Raum der zeitbedingten und nicht unfehlbaren Lehrentscheidungen, für welche die Kirche bzw. die Träger des kirchlichen Lehramtes keineswegs der theologischen Denkarbeit enthoben sind, und in denen das authentische Lehr-

amt der Kirche im Laufe seiner zweitausendjährigen Geschichte durchaus auch Entscheidungen gefällt hat, die zum Zeitpunkt ihrer Formulierung sehr wohl angezeigt erschienen, die sich aber auf Grund ihres zeitbedingten, relativen, anthropologischen Vorverständnisses in der Folgezeit als überholt herausstellten. Bisweilen wurde nämlich etwas als spezifisch christliche Forderung verstanden und ausgegeben, was sich später als Interpretation des Wortes Gottes auf Grund eines kulturbedingten Vorverständnisses ergab, also als ‚Eisegese‘ und nicht als ‚Exegese‘. Mit aller Behutsamkeit wird man darum die Texte des Alten und Neuen Testaments nach dem zeitlos gültigen, unwandelbaren Kern der göttlichen Forderungen, nach dem an den Menschen gerichteten eigentlichen Willen Gottes, befragen müssen. Das aber bedeutet noch nicht, daß der Moraltheologe nur so viel bzw. so wenig als theologisch gesicherte Lehre ausgeben dürfe, wie der Exeget auf Grund der ihm von seiner wissenschaftlichen Untersuchung her zuteil gewordenen Erkenntnis für möglich erachtet. Dies würde zu einer Verdünnung der Theologie im Sinne einer ‚sola-scriptura-Lehre‘ führen. Dank der lebendigen Tradition der Kirche, die als die authentische Interpretin des Wortes Gottes in ihrer Verkündigung nicht bloß eine Wiederholung, sondern eine echte Weiterführung und -entfaltung der christlichen Glaubenswahrheiten entsprechend den jeweiligen Zeiterfordernissen vorzunehmen hat, wird auch die Dogmatik und erst recht die Moraltheologie tatsächlich noch mehr aussagen können und müssen, als die Schrift explizit enthält, ohne daß damit dieses ‚Mehr‘ eine inhaltliche Zutat zur geoffenbarten Wahrheit und ihrem normativen Zeugnis in der Schrift darstellt; vielmehr ist es nur eine Explikation und eine Anwendung ihres Inhalts.²⁰ Für das Alte Testament sind wesentlich der Bund des Volkes Israel mit Gott und eine bestimmte Sittlichkeit, die in ihrem

²⁰ Vgl. hierzu J. B. Bauer, *Evangelium und Geschichtlichkeit*, in: *Wort und Wahrheit* 21 (1966) 191–203; H. U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1959.

Grundbestand eigentlich keine über das Naturgesetz hinausgehende Forderung beinhaltet, sondern eher noch hinter der Dynamik des Naturgesetzes zurückbleibt.²¹ Die für den einzelnen Israeliten bestehenden Vorschriften des Kultes, des Opfers und der Beschneidung sowie die sogenannten Judizialgesetze werten einige Theologen nicht als neue, durch eigenen positiven Verfügungsakt Gottes angeordnete Verpflichtungen, sondern als geschichtlich gewordene Konkretisationen des natürlichen Sittengesetzes vor Abschluß des Bundes, die Gott – insofern sie eben dem israelitischen Volk eigentümlich waren – auch zusammen mit dem Volke akzeptiert;²² sie werden mit der israelitischen Rechts- und Sozialstruktur übernommen und für den Bund Israels mit Jahwe dienstbar gemacht. Für das alte Israel gilt der Dekalog (vgl. Ex 20,2–17 und Dt 5,6–21) als Manifestation des Willens Gottes. Er enthält im Gegensatz zu den Predigten der Propheten keine sittlichen Maximal-, sondern nur jene Grundforderungen, die jeder, der zum Volke Gottes gehören will, zu erfüllen hat. Nach der einmütigen Überzeugung der alttestamentlichen Offenbarungsträger hängen Leben und Tod, Heil und Unheil des Bundesvolkes von der Beobachtung des Dekalogs ab.²³ Dennoch besitzt das Gesetz nur insoweit eine Heilsbedeutung, als es ‚Erzieher auf den Messias hin‘ ist.

Mit dem in Christus angebrochenen Reich Gottes aber beginnt nunmehr eine grundlegende Änderung. Das Gesetz des Alten Bundes hat die ihm zugewiesene Mittlerstellung verloren. Es wurde abgelöst durch Christus, der jetzt einziger Mittler zwischen Gott und den Menschen ist (vgl. 1 Tim 2,5). Zwar ist damit noch kein gesetzloser Zustand angebrochen; das Gesetz bleibt in seinen naturhaften Grundforderungen noch bestehen. Aber es findet erst in der Gestalt des Herrn seine letzte Verankerung und seine tiefste Begründung. Ebendarum

²¹ Vgl. *A. Darlap*, Fundamentale Theologie, 49.

²² Vgl. ebd., 50.

²³ Vgl. *H. Haag*, Der Dekalog, 10–15.

betont Christus, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen (vgl. Mt 5,17). Die Erfüllung dieses Gesetzes des Alten Bundes besteht jedoch nicht in einer gewissenhafteren oder intensiveren Beobachtung der bestehenden Gebote, sondern in der Bloßlegung des innersten Wesenskernes des Gesetzes. Die Bindung an das Gesetz wird abgelöst bzw. überhöht durch die Bindung an die Person Jesu. Zwar hält auch der Herr noch an der Weitergeltung der Gebote grundsätzlich fest und bezeichnet ihre Beobachtung als Voraussetzung für den Eintritt ins ewige Leben. Doch gibt er bereits durch die freizügige Art und durch die eigenwillige Reihenfolge, in der er die einzelnen Gebote zitiert (vgl. Mk 10, 17–22), zu verstehen, daß „der Menschensohn Herr des Sabbats ist“ (Mt 12,8) und der Dekalog für ihn keine starre unabänderliche Größe darstellt. Die Bergpredigt zeigt, daß sich Jesus als der einzig authentische Interpret für den im Gesetz zum Ausdruck kommenden Willen Gottes versteht bzw. für die Frage, ob und inwieweit die Gottesgebote des Alten Bundes weitergelten und mit neuem Inhalt gefüllt werden oder nicht (vgl.: „Ich aber sage euch...“).²⁴ Mit der Bindung des Menschen an seine Person bzw. an den in ihm Fleisch gewordenen Willen Gottes werden die Gesetzesforderungen Christi nicht geringer, sondern im Gegenteil: höher und ‚radikaler‘ (= gründlicher) als die des Alten Bundes,²⁵ andererseits aber auch menschenwürdiger, weil personal verankert. Diese Radikalität drückt sich aus in den Sätzen: „Was hilft es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber an seiner Seele Schaden erleidet“ (Mk 8,36), oder: „Wenn einer zu mir kommt und nicht Vater, Weib und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sein eigenes Leben haßt, der kann mein Jünger nicht sein“ (Lk 14,26f.). – Die Bereitschaft des Jüngers, für den Herrn alles hinzugeben, entspricht der neuen Situation. „Wenn deine Hand, dein Fuß oder dein Auge dich ärgert, dann gib sie preis“ (vgl. Mk 9,43–48).

²⁴ Ebd.,37.

²⁵ Vgl. B. Häring, Gesetz Christi I, 287.

Wesentliches Kriterium für die Zugehörigkeit zu Christus ist die restlose und unbedingte Bindung und Hingabebereitschaft an den Willen des Vaters im Himmel entsprechend dem Verhalten des Herrn, der von sich sagt: „Ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat“ (Jo 5,30; 6,38). Und: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr, wird in das Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters tut“ (Mt 7,21; vgl. 12,50; Mk 3,35). Diese Grundhaltung, in allem das Gute bzw. den Willen Gottes zu erfüllen, ist auch die Voraussetzung dafür, einen Menschen wirklich in die Freiheit und Eigenverantwortung seiner Gewissensentscheidung entlassen zu können und sein eigenes Gewissen (als eine ‚norma normata‘) zum letztgültigen Maßstab für sein sittliches Verhalten zu erklären.

Auf Grund einer in Christus vollzogenen personalen Bindung und einer radikalen Hingabebereitschaft an den Willen des Vaters (bzw. an die Person Christi und an die Arbeit im Dienste des angebrochenen und sich ausbreitenden Reiches Gottes) und unter Berücksichtigung eschatologischer Gesichtspunkte läßt sich erst im Neuen Bund eine sinnvolle und befriedigende Begründung für den hohen Wert der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen (vgl. Mt 19,12) geben. Da mit Christus „die Zeit erfüllt und die Gottesherrschaft angebrochen ist“ (Mk 1,15), kann der Mensch nicht mehr wie bisher dahingleben, sondern sollte sich aufgerufen wissen, für dieses angebrochene Reich Gottes in sich selbst und in der Welt Raum zu schaffen und die Entwicklung voranzutreiben.²⁶

Die Ethik des Neuen Bundes ist darum in ihrem unveränderlich geltenden Grundbestand Gehorsamsethik. Sie ist eine Sittlichkeit, die wesentlich getragen wird vom Gehorsam gegen das Wort Gottes; dieser Gehorsam setzt das gleiche Vertrauen und

²⁶ Vgl. hierzu die Arbeiten von *R. Schnackenburg*, Die neutestamentliche Sittenlehre in ihrer Eigenart im Vergleich zu einer natürlichen Ethik, in: *Moraltheologie und Bibel*, Paderborn 1964, 39–69; *E. Neuhäusler*, Anspruch und Antwort Gottes, Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung, Düsseldorf 1962.

den gleichen Wagemut voraus wie der Glaube. Insofern ist auch eine so vollzogene Sittlichkeit im Gehorsam ein Wagnis des Glaubens, ist Wagnis wie der Glaube selbst.²⁷

Der Mensch bleibt allezeit dem Willen Gottes unterstellt. Der Gehorsam gegenüber Gott ist die zeitlos gültige und unwandelbare sittliche Forderung, die sich für ihn auf Grund seines Menschseins ergibt. Diese Gehorsamsverpflichtung bestand natürlich auch schon für den Israeliten des Alten Bundes, ja für jeden Menschen. Doch ergibt sich im ‚Neuen Bund‘ angesichts der durch die Offenbarung dem Menschen kundgewordenen erlösenden Liebe Gottes als das Neue, daß dieser Gehorsam des Menschen umgestaltet werden muß vom Knechtsgelassenen zur dankbar liebenden und vertrauenden Antwort des Menschen auf den Ruf Gottes, d. h. zum Gehorsam des Gotteskindes. Der Gesetzesübertretung aber wird für den reumütigen Sünder dank der in Christus immer wieder erfahrbaren Verzeihung der letzte Verzweiflungscharakter genommen.

Im Neuen Bund erscheint das ganze Gesetz als der an den Menschen gerichtete gnadenhafte Liebesanruf Gottes, der in Christus selbst Person geworden ist. Mit den durch Christus vollzogenen Heilsereignissen wird der göttliche Liebeswille unabänderlich für alle Zeiten festgelegt. Das ist fortan der Grundbestand des göttlichen Willens, der Kern der gesamten positiv göttlichen Aussagen des Neuen Testaments. Die zahlreichen einzelnen Gesetze und Gebote erfahren gleichzeitig eine radikale „Vereinfachung“, indem sie auf das eine Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe reduziert werden; dies ist das große und das erste Gebot, an dem schließlich das Gesetz und die Propheten hängen (Mt 22,34–40). Auch dieses Gebot gilt unabänderlich und zählt zum Kernbestand neutestamentlicher Ethik, ja stellt gleichsam deren Seele dar. Von der Erfüllung des Liebesgebotes wird die Weitergeltung der

²⁷ Vgl. hierzu *K. H. Schelkle*, Wort und Schrift. Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments, Düsseldorf 1966.

übrigen Gebote abhängig gemacht. Die Liebe ist Kriterium dafür, was von den alttestamentlichen Kult-, Judizial- und Moralgesetzen nach dem Kommen Christi noch in Geltung bleibt und was nicht. Paulus bezeugt, daß der Freiheit der Kinder Gottes dort eine unaufhebbare Grenze gesetzt ist, wo die Liebe verletzt wird. Eine bloße Berufung auf das ‚gute Gewissen‘ bzw. auf die klare Überzeugung reicht also für den Christen offensichtlich dann nicht aus, wenn dabei der Blick auf die Folgen des eigenen, an sich guten Verhaltens getrübt bleibt. Wo darum das Essen des Götzenopferfleisches tatsächlich einem Bruder zum Ärgernis gereicht, will der Apostel lieber „in Ewigkeit kein Fleisch essen“ als dem Bruder dadurch Ärgernis geben (vgl. 1 Kor 8,7–13).

Das Nein des Apostels Paulus zum Gesetz bezieht sich nicht auf den Gesetzesinhalt, sondern auf die Gesetzesfunktion als einer Art Heilsordnung. Wenn nämlich auch im Neuen Bund das Heil noch aus dem Gesetz hergeleitet würde, wäre ja der Tod Christi umsonst (Gal 2,21). Für Paulus besitzt das Gesetz nur Dienstcharakter; es ist Erzieher auf Christus hin (Gal 3,24). Die von einigen Gläubigen noch praktizierte und geforderte Beschneidung bekämpft der Apostel gerade deshalb, weil sie Ausdruck einer veralteten Gesetzestreue zu einstmals gültigen, aber durch Christus aufgehobenen Geboten ist.²⁸

Das Axiom „agere sequitur esse“ gilt auch für das Gnadenleben der Christen. Gerade die paulinische Ethik gründet ganz und gar auf dem ‚neuen Sein in Christus‘, das den Gläubigen zuteil geworden ist und das sie entsprechend verpflichtet. Mit den verschiedensten Bildern zeichnet der Apostel den Heilsbesitz der Christen: Sie sind ‚Kinder Gottes‘ (Röm 8,16ff.), ‚mit Christus gestorben und auferstanden‘ (Röm 6,1–11), sie sind ‚neue Schöpfung‘ (Gal 6,15); gleichzeitig aber steht neben dem Indikativ der Heilszusage auch der daraus abgeleitete ethische Imperativ: „Darum gestaltet euch nicht dieser Welt gleich, sondern wandelt durch die Erneuerung eures Sinnes, daß ihr

²⁸ Vgl. O. Cullmann, Heil als Geschichte, 310.

unterscheidet, was der Wille Gottes ist“ (Röm 12,2).²⁹ Mit dem neuen Sein in Christus ist also auch als Sollen das ins Herz geschriebene neue Gesetz der Liebe und dementsprechend der kindlich liebende Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters im Himmel neu aufgegeben. Besonders in den Texten des Römerbriefes kommt das neue Existenzverständnis christlichen Lebens und der darin gründende Auftrag des Christen zu einem entsprechenden sittlichen Verhalten zum Tragen. So schreibt der Apostel: „Wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft sind? . . . Das erkennen wir, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt wurde, damit der Sündenleib abgetan werde, auf daß wir nicht mehr der Sünde dienen. Denn wer gestorben ist, ist von der Sünde freigesprochen worden. Wenn wir aber mit Christus gestorben sind, so werden wir auch – das glauben wir – mit ihm leben. . . So müßt auch ihr begreifen: Tot seid ihr der Sünde, aber ihr lebt Gott in Christus Jesus unserem Herrn. Darum soll in eurem sterblichen Leibe die Sünde nicht mehr herrschen!“ (Röm 6,3.6–8.11f.).

Mit dem Blick auf die positive göttliche Offenbarung ergibt sich auch die Frage: Sind die Christen, denen doch der Herr selbst den Willen Gottes verkündet hat, überhaupt noch auf ein natürliches Sittengesetz angewiesen? In einer eindrucksvollen Abhandlung hat B. Schüller aufzuweisen versucht, daß naturrechtliche Überlegungen zur Findung sittlicher Normen für den Christen nicht nur biblisch legitimiert, sondern sogar trotz der positiven göttlichen Offenbarung unentbehrlich sind: „Der Mensch wäre gar nicht imstande, den von Christus an ihn ergehenden Aufruf zum Glauben zu verstehen und auf sich selbst zu beziehen, wenn er nicht schon aus seinem unvermittelten natürlichen Daseinsverständnis wissen könnte, was Glauben als Antwort des Menschen auf Gottes Wort meint. . . , da der Christ als ganzer und nicht etwa nur in gewissen Ausschnitten seines

²⁹ Ebd., 303 ff.; vgl. auch *O. Kuß*, Der Römerbrief II, Regensburg ²1963, 396–430.

menschlichen Daseins in Christus neu geschaffen ist, darum ist er auch als ganzer, in allen Bereichen seines Lebens, von der *lex gratiae* Christi in Anspruch genommen. . . . Die Gebote der *lex naturae* sind für den Christen auch Gebote der *lex gratiae*, weil Gott den Christen nie bloß auf sein natürliches, sondern immer auch auf sein übernatürliches Sein hin anspricht und beansprucht.³⁰ Vielfach wird also der Christ erst in Verbindung von naturrechtlicher Überlegung und göttlicher Wortoffenbarung zu erkennen vermögen, was der unwandelbare Wille Gottes und was wandelbare, situationsbedingte göttliche Forderung an ihn darstellt. Bei den göttlichen Geboten und bei den aus der Natur des Menschen sich herleitenden sittlichen Forderungen ist bereits auf Grund ihres Ursprungs die innere Sinnhaftigkeit, die ‚*ratio legis*‘, gesichert und verbürgt.

Wie schwer im Einzelfall die Feststellung zu treffen ist, ob in einem Bibeltext tatsächlich ein göttliches Gebot vorliegt oder nicht, und wie unterschiedlich hier ‚*in concreto*‘ die gegenwärtige kirchliche Praxis verläuft, zeigt sich etwa darin, daß man den Großteil der ethischen Postulate der Bergpredigt, z. B. das Gebot der Feindesliebe (Mt 5,38–48) oder das Verbot der Ehescheidung und Wiederverheiratung (Mt 5,31f.), klar als eine Forderung göttlichen Rechts wertet, aber nicht das im gleichen Zusammenhang und mit den nämlichen Worten genannte absolute Verbot des Schwörens (Mt 5,33–37).³¹

Wie beim sittlichen Naturgesetz so wird man auch beim ‚*ius divinum*‘ die aus dem tatsächlich vorliegenden göttlichen Recht vorgenommenen Ableitungen nicht einfach in der gleichen Weise als „göttliches Recht“ oder „göttliches Gebot“ bezeichnen dürfen. Auch von seiten des Kirchenrechts wird neuerdings sehr eindringlich vor einer unbedachten Ausweitung des ‚*ius divinum*‘ gewarnt. So bezeichnet es J. Neumann als nicht zugänglich, „aus einer Grundnorm des göttlichen Rechtes – etwa

³⁰ So B. Schüller, *Wieweit kann. . .*, 51.

³¹ Vgl. hierzu J. Neumann, *Erwägungen zur Revision des kirchlichen Gesetzbuches*, in: ThQ 146 (1966) 285–304, besonders 297.

der sakramentalen Heiligkeit der Ehe – einen Kranz der sie betreffenden detaillierten Schutzvorschriften – beispielsweise das Mischehenverbot, gewisse Ehehindernisse, Bestimmungen über die Geburtenregelung und dergleichen – als (abgeleitetes) göttliches Recht zu charakterisieren. Gerade die Vorschriften zum Schutz einer Norm des göttlichen Rechtes, die sich im Laufe der Zeit herausgebildet haben, können und müssen sich entsprechend den verschiedenen Zeitumständen wandeln. Darum empfiehlt sich Behutsamkeit hinsichtlich der Anwendung dieses Begriffes!³² Wo es sich jedoch wirklich um ein göttliches Gebot oder Verbot handelt, hört das Verfügungsrecht der Kirche auf.

Die in Gehorsam und Liebe ständig ‚per Christum‘ neu zu vollziehende Hingabe an den Willen des Vaters stellt den zeitlos gültigen und unwandelbaren Kernbestand christlicher Sittlichkeit dar; hierin gründet auch jedes weitere göttliche Gebot. Von diesem Grundbestand muß auch eine am Neuen Testament ausgerichtete Moralthologie bestimmt werden, als deren Grundstrukturen der religiös-responsorische, personale Charakter, der christozentrische-sakramentale Charakter, der übernatürlich-gnadenhafte und der heilsgeschichtlich-eschatologische Charakter besonders zu erarbeiten wären.³³ Dementsprechend sind einer neutestamentlich ausgerichteten Moralthologie nicht so sehr die vier Kardinaltugenden der griechischen Ethik eigentümlich, sondern vielmehr Liebe, Freude, Friede, Wachsamkeit, Nüchternheit und Hoffnung.

Haupttugend und Zielgebot aber bleibt die Liebe, die als Gottes- und Nächstenliebe zwar schon im Alten Testament ausdrücklich geboten wurde (Dt 6,5), aber erst im Neuen Bund im Gebot der Feindesliebe (Mt 5,44) ihre Universalität und an der Liebeshingabe Christi ihr unerreichbares Ziel und Maß

³² Ebd., 295.

³³ Vgl. J. Gründel, Moralthologie, in: E. Neuhäusler – E. Gößmann, Was ist Theologie?, München 1966, 214–243, besonders 234; ebenso R. Schnackenburg, Die neutestamentliche Sittenlehre, 41 ff.

(Jo 13,34: „Wie ich euch geliebt habe“) erhalten hat. Als Agape ist sie in der göttlichen Liebe verankert und bleibt für alles sittliche Handeln regulative und unaufhebbare Grenze.

3. DIE RELATIVE BEDEUTUNG POSITIVER GÖTTLICHER GEBOTE

Die hier formulierte Überschrift scheint zunächst einen Widerspruch zu enthalten. Gottes Wille trägt doch für den Menschen, an den er sich richtet, stets absoluten Charakter, insofern Gott immer den ganzen Menschen zur Antwort, d. h. in die ‚Verantwortung‘ ruft. Wo aber die menschliche ‚Antwort‘ ausbleibt oder nur halb, unvollständig oder mangelhaft gegeben wird, ist dies – so es frei und bewußt geschieht – Sünde. Gottes Gebote gelten also unbedingt und absolut. Sie behalten aber auch für die Menschen aller Zeiten Gültigkeit, da der Heilswille des ewigen Gottes unveränderlich und unabänderlich bestehen bleibt.

Dennoch mag es berechtigt sein, daneben auch von einer relativen Bedeutung der den Menschen treffenden göttlichen Gebote zu sprechen. Aus der Perspektive des Menschen – und nur unter diesem Gesichtspunkt vermögen wir die Forderungen Gottes zu betrachten und zu beurteilen – scheinen gewisse göttliche Gebote eben doch nicht absoluten Charakter zu tragen, sondern nur für bestimmte Menschen und zu bestimmten Zeiten zu gelten. Sie sind von der jeweiligen Situation abhängig. Bereits aus der Tatsache, daß sich in der konkret vorliegenden Situation der an den Menschen gerichtete Wille Gottes ankündigt, wird die ‚Situationsgemäßheit‘ des rechten christlichen Verhaltens verständlich. Aus ebendiesem Grunde sind – wie die Kirche in ihren Lehraussagen bereits mehrmals betont hat – keine Verhältnisse denkbar, unter denen die Menschen nicht mit Hilfe der göttlichen Gnade ihre sittlichen Pflichten erfüllen könnten. Da Gott nichts Unmögliches befiehlt, muß dem

Gerechtfertigten die Einhaltung der göttlichen Gebote auch grundsätzlich möglich sein.³⁴

Wenn hier von ‚positiven göttlichen Geboten‘ die Rede ist, so kann der Begriff der positiven Setzung eines Gebotes Gottes im weiteren und im engeren Sinne verwendet werden. Im weiteren Sinne wird darunter das im Alten und im Neuen Bund gegebene Gesetz Gottes verstanden; für das noch unmündige Volk Israel ist die ‚lex vetus‘ der Erzieher auf den Messias und damit auf die ‚lex nova‘ hin. In dieser Theokratie zählen auch jene Anordnungen, die als Judizialgesetz mehr bürgerlich-staatlichen Charakter tragen, sowie die Bestimmungen des ersten und dritten Gebots des Dekalogs (Verbot der Abbildung Gottes und die Bestimmung des Sabbats als Ruhetag), die an sich zum Zeremonialgesetz gerechnet werden, mit zum positiven Gottesgesetz, da sie im Dienst der übernatürlichen Berufung Israels stehen. Mit dem Inkrafttreten des Gesetzes Christi als der ‚lex nova‘ hörte jedoch die Geltung dieses alten Gesetzes auf.³⁵ Daß ein so weit gefaßtes positiv göttliches Gebot durchaus relative Bedeutung besitzt, dürfte einsichtig sein. Versteht man dagegen „positiv göttliches Gebot“ im engeren Sinne, so ist damit vornehmlich die in und mit Christus an den Menschen gerichtete Forderung Gottes gemeint, wie sie in der Wortoffenbarung des Neuen Testaments ihren Niederschlag gefunden hat und von der Kirche jeweils verkündet wird. Darüber hinaus aber dürfte man auch jenen grundsätzlich geltenden Willen Gottes, wie er im Alten Testament als Auftrag Gottes an alle Menschen aufgezeichnet wurde, mit einbeziehen. In diesem Sinne muß etwa die Aussage des Schöpfungsberichts der Priesterschrift „Macht euch die Erde untertan“ (Gen 1,28) als für alle Zeiten geltender und an alle Menschen gerichteter positiver Auftrag Gottes zur Weltgestaltung verstanden werden.

³⁴ Concilium Tridentinum, Sessio VI cap. 11, DS 1536, 1537 und 1568–1570 (= D 804 und 828–830). Vgl. auch *Pius XI.*, Enzyklika ‚*Casti connubii*‘, autorisierte deutsch-latein. Ausgabe, Freiburg 1931, n. 62.

³⁵ Vgl. *G. Ermecke*, *Kathol. Moralthologie I*, Paderborn 1959, 120f.

Ebenso erscheint nach Aussagen Christi (vgl. Mk 10,2–12 und 1 Kor 7,10.39) die unauflösliche Einehe als der ursprüngliche Wille Gottes, was jedoch noch nicht bedeutet, daß in den Frühzeiten des Menschen auch tatsächlich die Einehe als eine schon bestehende Form vorhanden war. Trotzdem bietet die gleiche Wortoffenbarung auch Zeugnisse für gewisse Kompromißlösungen und für Konzessionen, die gegenüber diesem ursprünglichen Gotteswillen gelegentlich doch gemacht wurden: Moses erlaubte „um der Herzenshärte willen“ die Ehescheidung – nicht formlos, sondern unter Ausstellung eines Scheidebriefs (vgl. Dt 24,1).

Das Verhalten des Moses, seine Gesetzgebung bezüglich der Ehescheidung, bekundet jedenfalls für die Zeit des Alten Testaments, daß gegenüber diesem unbedingt geltenden Gebot Gottes menschlicherseits Kompromißlösungen vorgenommen wurden. Jesus selbst tadelt das gesetzgeberische Verhalten des Moses nicht, sondern erklärt es aus der bestehenden Herzenshärte der Juden und stellt die ursprüngliche Ordnung wieder her (Mk 10,2–12). Pius XI. hat in seiner Enzyklika auf diese, im Alten Testament legitim vorgenommene Relativierung des unabdingbar geltenden göttlichen Verbots hingewiesen mit den Worten: „Mag also auch vor Christus die unnahbare Strenge des paradiesischen Gesetzes so sehr gemildert worden sein, daß Moses sogar dem auserwählten Volk Gottes wegen seiner Herzenshärte erlauben durfte, aus bestimmten Gründen einen Scheidebrief auszustellen, so hat jedenfalls Christus kraft seiner höchsten Gesetzgebungsgewalt die zugestandene größere Freiheit widerrufen und das paradiesische Grundgesetz in seiner vollen Unversehrtheit wiederhergestellt durch jene nie zu vergessenden Worte: ‚Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen‘.“³⁶ Es wäre jedoch verfehlt, wollte jemand deshalb auch im Neuen Bund wegen der noch bestehenden Herzenshärte eine ähnliche Kompromißlösung für legitim halten.

³⁶ Pius XI., *Casti connubii*, n. 34.

Selbst wer die im Matthäusevangelium aufgezeichnete sogenannte ‚Unzuchtsklausel‘: „Wer sein Weib entläßt – es sei denn wegen Ehebruchs – und eine andere heiratet, begeht Ehebruch“ (Mt 5,32 und 19,9) als biblisches Zeugnis für eine in der frühchristlichen Gemeinde vorgenommene Kompromißlösung hinsichtlich der vom Herrn geforderten Untrennbarkeit der Ehe und des damit gegebenen Verbotes der Wiederverheiratung Geschiedener ansehen wollte,³⁷ dürfte daraus noch nicht in unserer Zeit für ähnlich schwierig gelagerte Fälle (bei vorausgehendem Ehebruch) eine gleiche Konzessionsbereitschaft und -möglichkeit als legitime christliche Lösung verlangen. Wo solche theologisch fragwürdigen Thesen aufgestellt werden, müßte man darauf hinweisen, daß das, was vor 2000 Jahren in den im Aufbau befindlichen urchristlichen Gemeinden womöglich noch als angängig erachtet wurde, keineswegs heute als grundsätzliche Möglichkeit verkündet werden kann. Sowohl der Weiterentwicklung christlicher Lehre und Ethik als auch der von der Kirche beanspruchten authentischen Auslegung des Wortes Gottes und der darin verkündeten göttlichen Forderungen, wonach eben das grundsätzliche ‚Nein‘ des Herrn zur Ehescheidung und Wiederverheiratung Geschiedener absolute Gültigkeit besitzt, muß hierbei Rechnung getragen werden. Auffallend ist allerdings gerade in dieser Frage die äußerst vorsichtige Formulierung des Tridentinums, die wegen der bei den Griechisch-Orthodoxen noch ausgeübten Praxis einer rechtmäßigen Ehescheidung bei vorausgehendem Ehebruch gewählt wurde. Die vorliegende Verurteilung lautet: „Wer die Kirche des Irrtums bezichtigt, weil sie gelehrt hat und lehrt, daß nach evangelischer und apostolischer Lehre (vgl. Mt 19,6ff.; Mk 10,6ff.; 1 Kor 7,10ff.) wegen Ehebruchs des einen Gatten das eheliche Band nicht gelöst werden könne, daß beide, auch der unschuldige Teil, der keinen Anlaß zum Ehebruch gegeben hat, zu Lebzeiten des anderen Gatten keine andere Ehe eingehen können und daß sowohl der Mann, der nach Entlassung

³⁷ Vgl. hierzu *H. Haag*, *Bibellexikon*, 362–364.

der ehebrecherischen Frau eine andere heiratet, wie die Frau, die nach Entlassung des ehebrecherischen Mannes sich mit einem anderen vermählt, Ehebruch begehen, der sei ausgeschlossen.“³⁸ Gerade diese behutsame Formulierung zeigt, daß z. Z. des Tridentinums die Kirche auf den damaligen Entwicklungsstand dieser Frage in der Ostkirche irgendwie doch Rücksicht genommen hat, ohne dabei die tatsächlich geltende unveränderliche Lehre zu verraten. Kernpunkt der dogmatischen Definition ist ja nicht die Mißbilligung der Praxis, unschuldig Geschiedene wiederum heiraten zu lassen, sondern die Aussage, daß die katholische Kirche in ihrem Verhalten und in ihrer Berufung auf den Befehl des Herrn nicht im Irrtum ist.³⁹

Man wird den jeweiligen Erkenntnisstand und den Entwicklungs- und Reifungsprozeß eines Volkes sowie der gesamten Menschheit durchaus auch mit den jeweils vorgetragenen sittlichen Geboten und Verboten in Zusammenhang stellen dürfen – auch hier entsprechend dem Axiom „agere sequitur esse“ – sowie mit der Forderung einer Ergänzung der deduktiven Methode der Moraltheologie durch eine induktive Beweisführung. Dies darf selbstverständlich nicht zu einer völligen Relativierung des göttlichen Gebotes führen, würde aber auch in der ethischen Lehre und ihrer Verkündigung gewisse Entwicklungsstadien im Sinne einer weiteren Entfaltung auf Vollkommenheit hin freilegen. Hier nun könnten uns die geschichtlichen Forschungen eine echte Hilfe bieten. Ihre Aufgabe wird es sein, nicht bloß den jeweiligen zeitgebundenen Stand der Erkenntnis und der tatsächlich vorliegenden Gegebenheiten aufzuweisen, sondern zugleich auch zu zeigen, ob und inwieweit nicht doch so manches sittliche Gebot und Verbot einer Zeit, das uns heute als einseitig, überholt oder auf Grund

³⁸ Vgl. Concilium Tridentinum, Sessio XXIV can. 7, DS 1807 (D 977).
Vgl. besonders auch die Anmerkungen zu dem genannten can. 7.

³⁹ Vgl. hierzu *Ph. Delhaye*, Wiederheirat schuldlos Geschiedener?, in: *Theol. d. Gegenwart* 10 (1967) 32–39.

anderer anthropologischer Voraussetzungen als falsch erscheint, für die damalige Zeit von entscheidender Bedeutung – ja gleichsam die Folgerung eines göttlichen Gebotes – gewesen ist. Man denke etwa an die Ehemoral eines heiligen Augustinus und anderer Theologen, wonach die ‚procreatio et educatio prolis‘ einziger Ehezweck und damit auch einzig legitimer Grund für die eheliche Begegnung darstellte. Diese Auffassung erscheint uns heute als fragmentarisch, als naturalistisch-biologistisch, besonders wenn wir sie mit den von der Theologie bereits verarbeiteten ganzheitlichen anthropologischen Erkenntnissen der jüngsten Zeit und den darauf sich stützenden Aussagen des II. Vaticanums vergleichen. Für die damalige Zeit war sie keineswegs so ‚unzulänglich‘, sondern diente womöglich gerade durch ihre Unzulänglichkeit einem ansonsten gefährdeten göttlichen Gebot oder Verbot. Man denke nur an die ungeheure Kindersterblichkeit früherer Generationen und die damit gegebene Gefahr des Aussterbens der Menschheit oder an die ungenügenden anthropologischen Erkenntnisse hinsichtlich des Eros und der personalen Liebe, die – besonders in einer patriarchalisch-rechtlich geprägten Ehe – bei Freigabe der ehelichen Begegnung ohne Zeugung neuen Lebens die Frau leicht zum ‚Beutewild‘ des Mannes bzw. zum bloßen Objekt seiner eigenen Lustbefriedigung gemacht hätte; man bedenke zudem, daß die Unkenntnis der fruchtbaren und unfruchtbaren Periode der Frau und die Tatsache, daß zwischen Empfängnisverhütung und Abtreibung im allgemeinen kein Unterschied gemacht wurde, für die Antike eine ‚Geburtenregelung im Sinne einer verantwortungsbewußten Elternschaft‘ überhaupt nicht möglich machten. So aber diente die noch nicht genügend entfaltete Ehemoral früherer Zeiten durchaus der Formung der Ehepartner und der Fortpflanzung des Menschengeschlechts. Damit sollen die in der christlichen Ehemoral zu gewissen Zeitepochen tatsächlich vorhandenen verhängnisvollen Einflüsse von seiten einer manichäisch-stoischen Ethik oder auch von judaisierenden Kreisen (mit ihren kultischen Reinheits-

vorstellungen) keineswegs verschönt, überdeckt oder gar geleugnet werden.

Gerade in der katholischen Ehemoral ist es interessant zu beobachten, wie zwar bereits in den biblischen Texten zur Ehelehre und auch schon bei frühchristlichen Theologen von der Ehe als einem Liebesbund (besonders auch als wirkkräftigem Abbild des Liebes- und Hingabeverhältnisses Christi zu seiner Kirche) die Rede ist, wie hingegen diese Gedanken in ihrer eigentlich sittlichen Relevanz noch nicht genügend erfaßt und dementsprechend auch noch nicht moraltheologisch integriert, d. h. für das rechte sittliche Verhalten der Ehepartner fruchtbar gemacht werden konnten, wie sich jedoch dieser Integrierungs- und ‚Reifungsprozeß‘ im Verlauf der Geschichte allmählich vollzog und erst in den letzten Jahren und Jahrzehnten unseres Jahrhunderts in einer zuvor unvorstellbaren Weise vorangeschritten ist. Mit dem Aufbruch neuer Erkenntnisse von seiten anderer Wissenschaften, mit dem Anbruch des ‚Atomzeitalters‘, haben sich eben auch für die Theologie insbesondere im Bereich der ethischen Probleme neue ‚Aufbrüche‘ und Erkenntnisse ergeben, die keineswegs zu einer Aufweichung der christlichen Lehre, sondern vielmehr zu deren Vertiefung und Entfaltung führen. So konnte es dazu kommen, daß man in der Moraltheologie das schon von jeher als göttliches Gebot erkannte Postulat der Fruchtbarkeit der Ehe nunmehr im Zusammenhang mit der Forderung einer ganzheitlichen Liebeshingabe in seiner Vielschichtigkeit sehen gelernt hat, daß sich aber erst von hier aus die Sicht für weitergehende, vielleicht sogar noch schwerer zu vollziehende sittliche Verpflichtungen eröffnet. So hat man zwar lange Zeit hindurch betont, daß eheliche Begegnung auf Zeugung hin offen sein sollte. Daß jedoch diese Begegnung bei aller so verstandenen ‚Naturgemäßheit‘ doch in einer bedeutend schwerwiegenderen Weise ‚naturwidrig‘ sein, d. h. der Würde des Menschen widersprechen kann (wenn sie nämlich in egoistischer, liebloser Weise vollzogen wird und der Partner gleichsam nur als Objekt der

eigenen Lustbefriedigung gewertet wird), wurde – zumindest in der Verkündigung – bisher kaum herausgestellt. Sicherlich kann man auch hier sagen, daß diese Forderung in der allzeit geltenden und auch bisher schon immer als positiv göttliches Gebot erkannten Verpflichtung zur Nächstenliebe mitenthalten war. Aber der eigentliche Blick für diese Verpflichtung als einer grundlegenden *Voraussetzung* ehelicher Liebesgemeinschaft war bisher noch nicht genügend freigelegt. In den die eheliche Liebe betreffenden Aussagen der Päpste Pius' XI. (Eheencyklika), Pius' XII. (Hebammenansprache vom 29. Oktober 1951) und des II. Vaticanums zeichnet sich eine echte Entwicklung im Sinne einer Entfaltung und Vertiefung der ehelichen Gemeinschaft ab, demgegenüber die übrigen Aussagen über die sogenannte „Naturgemäßheit ehelicher Begegnung“ als unzureichend und fragmentarisch erscheinen. Gerade die Konzilstexte des II. Vaticanums scheinen der Personwürde beider Ehepartner vollauf gerecht zu werden. – Andererseits muß man ebenso feststellen, daß in Anbetracht der sich heute anbietenden neuen Möglichkeiten einer Manipulierbarkeit der Welt, des Menschen und des Lebens die Personwürde zu keiner Zeit so gefährdet war wie heute. Es erscheint darum mit Recht als ein Gnadengeschenk der göttlichen Vorsehung, daß gerade jetzt, wo neue, unlösbar erscheinende Probleme auf uns zukommen (etwa die Gefahr der Überbevölkerung der Erde), die übrigen Wissenschaften (so z. B. die Medizin, die Psychologie, die Soziologie usw.) wie die Theologie zu neuen Erkenntnissen und Einsichten gelangen, die der Lösung der anstehenden Aufgaben dienen. Mit den sich gleichzeitig ergebenden größeren Gefährdungen des Menschen und seiner Würde erschließen sich aber auch neue Möglichkeiten für eine noch tiefergehende und ganzheitlichere bzw. menschenwürdigere Gestaltung des Lebens. Insofern werden mit der Zunahme der Erkenntnis auch die ethischen Anforderungen an den Menschen zwar größer und schwerer, aber gleichzeitig auch schöner und das Leben erfüllender.

An Hand einiger weiterer Beispiele läßt sich heute aufzeigen, wie man im Verlauf der Zeit – mit zunehmenden Erkenntnissen und mit einem gewissen Wandel der tatsächlichen Gegebenheiten und Voraussetzungen – in sittlich relevanten Fragen durchaus zu vertieften Einsichten in den Sachverhalt, aber auch zu Akzentverlagerungen und gegebenenfalls sogar zu Abänderungen gewisser sittlicher Verpflichtungen gelangte, die man zuvor als Pflichten ansah, die in positiv göttlichem Gebot verankert zu sein schienen. So wirft B. Schüller die Frage auf, „ob auch heutzutage noch für die Ehefrau die neutestamentliche Mahnung gilt, ihrem Mann ‚in allem untertan zu sein‘ (Eph 5, 22–24; Kol 3,18; 1 Tim 2,12). Diese Mahnung setzt offensichtlich einen gewissen Mangel an ‚Mündigkeit‘ auf seiten der Frau voraus, zumindest eine grundsätzlich geringere Eignung, das jeweils für das Wohl der Ehe und Familie Erforderliche zu erfassen und durchzuführen“.⁴⁰ Schüller glaubt mit Recht, daß diese Voraussetzungen für Europa und Amerika weitgehend nicht mehr zutreffen und daß damit das Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe am Leitbild gleichberechtigter Partnerschaft auszurichten sei, bei der es keine einseitige Über- und Unterordnung mehr gibt.⁴¹ So einleuchtend diese These B. Schüllers erscheint, sie bedarf jedoch eines theologischen Beweises, der keineswegs so einfach und allgemein überzeugend geführt zu werden vermag. Man hat die sogenannte ‚Hierarchie in der Ehe‘ bisher mit den paulinischen Aussagen von Eph 5 begründet. Doch wird man die Frage, ob die darin ausgesagte Überordnung des Mannes über die Frau tatsächlich zum biblischen Kerygma zählt, weder mit einem glatten Ja noch schlechthin mit einem Nein beantworten können. Zahlreiche Exegeten neigen zu dieser Alternative. So sieht z. B. H. Schlier in der Hierarchie der Ehe eine Forderung des Herrn, also ein göttliches Gebot: „So wie Christus das Haupt der Kirche ist, ist der Ehemann das Haupt seiner Ehefrau. . . Bildet die Ehe

⁴⁰ B. Schüller, *Wie weit kann . . .*, 56.

⁴¹ Ebd.

zwischen Mann und Frau das Verhältnis und Verhalten von Christus und Kirche ab, so heißt das für die Frau, daß sie sich ‚in allem‘ dem Ehemann unterordnet. Das ‚en panti‘ läßt diese Unterordnung der Frau, die darin die Unterordnung der Kirche unter Christus nachvollzieht, umfassend erscheinen. Dabei handelt es sich nicht um Mann und Frau als Gattung, wie man manchmal auslegt, sondern um den einzelnen Mann und die einzelne Frau in der Situation ihrer Ehe.“⁴² In ähnlicher Weise bestreitet Uta Ranke-Heinemann, daß es sich bei den vorliegenden Texten etwa um eine bloß patriarchalische Aussage handelt: „Eheliche Partnerschaft schließt nicht aus, sondern macht es notwendig, daß der eine der erste und der andere der zweite ist. Erst das befreit beide in einer letzten Tiefe aus einem Stehenbleiben in stummer Identität. . . Eine Leugnung dieser Ordnung wäre Nivellierung, wäre Entzug des Raumes, in dem jeder von beiden sein Selbstsein durch den anderen und für den anderen erfüllt. . . Nicht nur der Führende gibt dem Geführten, auch der Geführte gibt dem Führenden Geborgenheit. Beide sind Suchende. Sie sind es als Gefährten. . . Es handelt sich hier bei Paulus um eine theologische, nicht um eine patriarchalische Aussage.“⁴³ Hier wird also die Überordnung des Mannes über die Frau in der Ehe als gottgewollte Grundstruktur ehelicher Partnerschaft bezeichnet. In noch schärferer Zuspitzung vertritt diese These Gertrude Reidick in der im Jahre 1953 veröffentlichten Promotionschrift „Die hierarchische Struktur der Ehe“. Ihre dogmatischen Auslegungen führen sie zu dem Schluß, „daß die hierarchische Struktur wesentliches Element im Nur-Sakrament der Ehe ist“.⁴⁴ „Die theologische Überlegung führt. . . zu dem Ergebnis, daß die Hierarchie zum Wesen des Sakramentes und somit

⁴² H. Schlier, Der Brief an die Epheser, Düsseldorf 1963, 253 f.

⁴³ U. Ranke-Heinemann, Eheliche Partnerschaft, in: Die Frau im Aufbruch der Kirche (Theol. Fragen heute), hrsg. von M. Schmaus – E. Göbmann, München 1964, 80 f.

⁴⁴ G. Reidick, Die hierarchische Struktur der Ehe (Münch. Theol. Studien III. Kanonist. Abt. 3. Bd.), München 1953, 190.

auch zum Wesen des Vertrages gehört.“⁴⁵ Die Verfasserin glaubt auch, in der Ehezyklika Pius' XI. einen tragfähigen Rückhalt für ihre Behauptung zu finden. Abschließend wirft sie sogar die Frage auf, ob nicht ein positiver Vorbehalt gegen die hierarchische Über- und Unterordnung gegen die Einheit als einem Wesensmerkmal der Ehe verstoße und somit überhaupt keinen gültigen Ehevertrag zustande kommen lasse.⁴⁶

Die These, daß bei einer Nichtannahme der patriarchalisch geprägten Hierarchie der Ehe der Ehewille mangelhaft sei und tatsächlich keine gültige Ehe zustande komme, hat bisher kein Kanonist aufgenommen; doch neigt man im Kirchenrecht – in berechtigter Ablehnung jeder Gleichmacherei – doch zur Annahme einer wesensgemäßen hierarchischen Zuordnung der Gatten. So betont K. Mörsdorf, daß diese Zuordnung die personale Ebenbürtigkeit beider Partner unberührt lasse, meint aber hierzu: „Allein das Verhältnis, in dem Gatte und Gattin in der ehelichen Gemeinschaft zueinander stehen, ist nicht in jeder Hinsicht gleich. Im Bereich der Leibesgemeinschaft herrscht volle Gleichheit (c. 1111), nicht aber im Bereich der Lebensgemeinschaft (c. 1112). Da in einer Zweiergemeinschaft ein Mehrheitsbeschluß nicht möglich ist, kann die Einheit des ehelichen Bundes als einer natürlichen und eigenständigen Gemeinschaft nur dann gewahrt werden, wenn unbeschadet der personalen Ebenbürtigkeit von Mann und Frau einem Teil die Hauptverantwortung für die Einheit anvertraut wird. Die christliche Ehelehre gibt diese Verantwortung dem Manne, subsidiär aber der Frau, so daß diese, wenn der Mann seine Pflicht nicht tut, stellvertretend für den Mann in dessen Funktion der Hauptstellung eintritt.“⁴⁷

Wenn diese Deutung von Eph 5 stimmt, dann handelt es sich bei der Überordnung des Mannes über die Frau um ein gottgewolltes und unverzichtbares Recht des Mannes, welches auch

⁴⁵ Ebd., 196.

⁴⁶ Ebd., 204.

⁴⁷ Vgl. K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts II, Paderborn ¹⁰1961, 139f.

durch menschliches Gesetz nicht abgeschafft werden kann. In diesem Sinne wollen auch tatsächlich die Aussagen Pius' XI. in seiner Ehezyklika ‚Casti connubii‘ verstanden werden, worin über die Ordnung der Liebe folgendes ausgeführt wird: „Sie (eben diese Ordnung der Liebe) besagt die Überordnung des Mannes über Frau und Kinder und die willfährige Unterordnung, den bereitwilligen Gehorsam von seiten der Frau, wie ihn der Apostel. . . empfiehlt: Die Frauen sollen ihren Männern untertan sein wie dem Herrn; denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie Christus das Haupt der Kirche ist.“⁴⁸

Hier aber dürfte ernsthaft ein Fragezeichen gesetzt werden. Gehört die hierarchische Struktur der Ehe wirklich zum Kerygma dieses Schrifttextes? Oder wurde eine kulturbedingte Gegebenheit ideologisiert? Alle Kulturen, mit denen das Christentum erstmals zusammentraf und deren positive Elemente es auch mehr oder weniger integrieren konnte: die hebräische, die griechische und später auch die germanische Kultur, waren durch einen scharfen Patriarchalismus gekennzeichnet. Auf religiösem, sittlichem, sozialem und wirtschaftlichem Gebiet besaß der Mann eindeutig die beherrschende Stellung.⁴⁹ Von einer gleichberechtigten Partnerschaft konnte also überhaupt nicht die Rede sein. So ist es auch verständlich, daß Paulus dem ihm bekannten zeitgenössischen Patriarchalismus Rechnung trägt und ihn seiner Ehetheologie zugrunde legt. Für das Verhältnis Christi zu seiner Kirche konnte er kein passenderes Paradigma finden als die von der patriarchalischen Kultur getragene Überordnung des Mannes über die Frau. Es wäre geradezu verhängnisvoll gewesen, hätte Paulus für seine Zeit jene Gleichberechtigung (nicht jedoch Gleichmacherei!) der Frau verkündet, wie sie unserer Zeit angemessen erscheint und wie sie auch der Personwürde der Frau am besten entsprechen dürfte. Zwar weist der Apostel an anderer Stelle darauf hin, daß im Angesicht Christi weder die Abstammung,

⁴⁸ Pius XI., Casti connubii, n. 26.

⁴⁹ Vgl. hierzu die einschlägigen alttestamentlichen Untersuchungen.

noch das Geschlecht, noch die Freiheit einen Vorrang einräumen: „Da ist nicht mehr Jude noch Grieche, nicht mehr Sklave noch Freier, nicht mehr Mann noch Weib, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28). Doch will Paulus kein kultureller Revolutionär sein, sondern er läßt zunächst sowohl die bestehende Sklavenherrschaft als auch den geltenden Patriarchalismus unberührt, ohne damit jedoch diese Einrichtungen für alle Zeiten festzulegen, zu ideologisieren oder als unabänderlich geltendes göttliches Gesetz zu erklären. In Eph 5 ist das „tertium comparationis“ nicht die Gleichheit zwischen Kirche und Frau bzw. zwischen Christus und Mann, sondern die vorbehaltlose Ganzhingabe in der Liebe. Zudem darf nicht übersehen werden, daß hier eine analoge Glaubensaussage vorliegt. Was die Überlegenheit des Hauptes Christus gegenüber seiner Kirche anbetrifft, so kann der Mann als solcher gegenüber seiner Frau niemals diese Stellung einnehmen. Wäre dies der Fall, so führte das wiederum zu einer minderen Einstufung der Frau. G. Söhngen betont, daß es sich hier um eine aus dem Glauben gewonnene Analogie (*analogia fidei* und *analogia entis*) handle: „Die beiden Verhältnisse ‚Christus zur Kirche‘ und ‚Mann zur Frau‘, das eine in der Erlösungs-, das andere in der Schöpfungsordnung, verhalten sich also entsprechend; und diese Entsprechung oder Analogie gründet in Christus dem Gottmenschen. Denn das Verhältnis von Mann und Frau, die natürliche Basis der ganzen Analogie oder Verhältnisseinheit, besteht in Gott durch Christus den Herrn . . . Jedes der beiden Verhältnisse, nämlich Christus–Kirche und Mann–Frau, spiegelt sich im anderen.“⁵⁰ Dabei bleibt jedoch zu berücksichtigen, daß dieses angeblich aus dem ‚Sein‘ übernommene Verhältnis von Mann und Frau zur Zeit des hl. Paulus auf Grund der vorherrschenden patriarchalen Ordnung eben als ein seinsmäßig vorgegebenes unabänderliches Herrschaftsverhältnis des Mannes über die Frau erscheinen mußte, ohne es tatsächlich zu sein.

⁵⁰ G. Söhngen, *Die Einheit in der Theologie* (Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge), München 1952, 247.

Somit aber dürfte der Ephesertext nicht mehr einfachhin un-
besehen auf die heutigen Verhältnisse übertragen werden; viel-
mehr sollte gerade in ihm das Kerygma von der zeitbedingten
Einkleidung unterschieden werden. In dem Ausmaß, in dem
sich das Sein und auch die Reife des Menschen bzw. einer
Menschheit ändert, werden auch die sittlichen Verpflichtungen
dieser Menschen eine gewisse Abänderung erfahren. Dies
bedeutet keineswegs einen Relativismus, sondern auch hier nur
wieder ein Ernstmachen mit dem Grundsatz: „Agere sequitur
esse“ – das Sollen gründet im Sein.

Innerhalb der heutigen Gesellschaft ist in unserem Kultur-
bereich der Patriarchalismus großenteils aufgegeben. Bisweilen
aber hat es den Anschein, als ob er in der Theologie und in der
Kirche noch vorherrscht. Sicherlich bleiben die verschiedenen
Funktionen von Mann und Frau im Leben bestehen. Doch
sollte man auch hierbei vorsichtig sein und nicht vorschnell die
Aufgaben von beiden im einzelnen konkret festlegen (etwa in
dem Sinne, daß die Frau mehr der passive, der Mann eher der
aktive Teil zu sein hat; daß dem Mann die Öffentlichkeit, der
Frau mehr der ‚stille Herd‘ zukomme usw.). Die ethnologische
Forschung belehrt uns, daß es durchaus Kulturen gibt, in denen
der Mann den Haushalt versorgt und kocht, während die Frau
die Feldarbeit und die Jagd vornimmt.⁵¹ Selbst die Aussage, der
Mann sei das Haupt, die Frau das Herz, sollte nicht strapaziert
und gar ‚theologisch‘ begründet werden. Wenn von einer ‚Gleich-
berechtigung‘ gesprochen wird, so darf darunter jedoch keines-
falls eine ‚Gleichmacherei‘ in dem Sinne verstanden werden, als
könnten der Frau grundsätzlich auch die gleichen Funktionen,
Lasten und Arbeiten zugemutet werden wie dem Mann.

Was die eheliche Partnerschaft aus theologischer Sicht an-
betrifft, so wird man heute – jedenfalls in unseren Kultur-
bereichen – entgegen der bisher im allgemeinen verkündeten
hierarchischen Struktur der Ehe eine gleichberechtigte (was

⁵¹ Vgl. hierzu *R. Mohr*, *Christliche Ethik im Licht der Ethnologie* (Handbuch
der Moraltheologie 4), München 1954.

nicht besagt: gleichmacherische) Partnerschaft fordern können.⁵² Eine ähnliche Behutsamkeit ist bei der Auswertung der Schriftzeugnisse für die Wertung des Leibes und der menschlichen Geschlechtlichkeit geboten. Wenn wir in den Aussagen des Apostels Paulus einer gewissen Unterbewertung des Eros oder zumindest einer Unempfindlichkeit dafür begegnen, so mag dies u. a. auch aus dem zeitgenössischen hellenistischen Lebensgefühl zu verstehen sein, welches infolge einer Überbetonung des Geistes mehr oder weniger leibfeindlich bleibt. Man wird diese Gegebenheiten jedoch nicht zum unveränderlichen Bestand der christlichen Botschaft, zum Kerygma, zählen dürfen, sondern vielmehr zu den anthropologischen Voraussetzungen der damaligen Zeit. Das Kerygma, der Kernbestand der christlichen Botschaft, bleibt – was die Bewertung des Leibes betrifft – durchaus offen für eine ganzheitliche Anthropologie, wie sie uns heute dank der besonderen Wertung der menschlich-personalen Bezüge möglich ist; diese anthropologischen Erkenntnisse dürften in der christlichen Botschaft geradezu ihre volle Sicherung und Erfüllung finden.

Als weiteres Beispiel für eine echte ‚Entfaltung‘ sittlicher Verpflichtungen darf auch in diesem Zusammenhang auf die Gehorsamsverhältnisse von Kind und Eltern, Schule und Lehrer, Christgläubigen und Mutter - Kirche, Mensch und Gott hingewiesen werden. Soweit es sich hierbei weder um Gemeinschafts- noch um Liebes-, sondern um Führungsgehorsam handelt,⁵³ läßt sich die Gehorsamspflicht am jeweiligen Grad der Mündigkeit messen. So wird etwa bei einem heranwachsenden jungen Menschen mit zunehmender Reife und mit seiner

⁵² Inzwischen hat sich G. Reidick öffentlich von ihrer langjährig vertretenen These einer biblisch begründeten und grundsätzlich geforderten Hierarchie der Ehe distanziert (vgl. den Vortrag über die „Theologie der ehelichen Partnerschaft“ im Bayer. Rundfunk, 2. Programm am 30. 6. 1966, 22.05–22.35 Uhr.).

⁵³ Vgl. hierzu die Arbeit von A. Müller, Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche, Einsiedeln 1964. Vgl. auch oben S. 70, Anm. 94.

Befähigung, das Leben in eigener Verantwortung zu führen, die eigentliche Gehorsamspflicht abnehmen und schließlich ganz aufhören, wenngleich die Pietätspflichten gegenüber den Eltern bestehen bleiben. In entsprechender Weise muß auch bei einer Erziehung zur rechten Mündigkeit der Führungsanspruch eines Vorgesetzten allmählich abgebaut werden. Auch hier zeigt sich, daß in dem Maße, in dem sich das Sein eines heranwachsenden Menschen ändert, auch seine sittlichen Verpflichtungen eine Änderung erfahren.

Was für den einzelnen gegenüber seinen Eltern gilt, das behält für jedes Autoritäts-Untertanen-Verhältnis seine Gültigkeit. Auch bei der Menschheit als solcher und bei den einzelnen Völkern werden sich mit zunehmender ‚Reife‘ die sittlichen Forderungen im Sinne einer Entfaltung zur Mündigkeit ändern. Je unmündiger, um so mehr bedarf es der Führung, je reifer, um so mehr wird der einzelne freigesetzt und eigenverantwortlich handeln müssen – eigenverantwortlich aber nicht im Sinne einer Willkür, sondern getragen von der echten, gewissenhaften Verantwortung und Bereitschaft, in allem den Willen Gottes zu erfüllen. Im Jahre 1952 hat Pius XII. vor dem Weltkongreß der Katholischen weiblichen Jugend auf das Erziehungsziel der Mündigkeit hingewiesen: „Christliche Gewissenserziehung ist weit davon entfernt, die Persönlichkeit, selbst die des jungen Mädchens und des Kindes, zu vernachlässigen und ihre Initiative zu unterbinden. Denn es ist das Ziel jeder gesunden Erziehung, nach und nach den Erzieher überflüssig und den Erzogenen in den richtigen Grenzen unabhängig zu machen. Das gilt auch von der Gewissenserziehung durch Gott und die Kirche: Ihr Ziel ist, wie der Apostel sagt (Eph 4,13f.), den vollkommenen Menschen nach dem Maß des Vollalters Christi, also den mündigen Menschen, der auch den Mut zur Verantwortung hat, zu erziehen. Nur muß diese Reife in der richtigen Ordnung stehen.“⁵⁴

⁵⁴ Pius XII., Ansprache vom 23. III. 1952, Herderkorrespondenz 6 (1951/52) 413.

Wenn diese Aussagen, wie Pius XII. betont, sogar für die Gewissenserziehung durch Gott und die Kirche gelten, so werden dementsprechend auch die einzelnen Forderungen Gottes an die Menschen zu den jeweiligen Zeiten verschiedene Ausprägungen tragen. Es erscheint darum berechtigt, mit Einschränkung auch von einer relativen Bedeutung positiv göttlicher Gebote zu sprechen, wobei in keiner Weise einem ethischen Relativismus Vorschub geleistet werden soll. Der Grund für eine Relativierung liegt vielmehr auf seiten des Menschen, insofern sich dieser in seinem Sein wandelt bzw. weiterentfaltet. Aufgabe der Moraltheologie bleibt es, angesichts der neu auftretenden Zeitprobleme und Situationen die Offenbarungsaussagen immer wieder neu nach ihrem sittlichen Gehalt zu befragen bzw. auf ihre Tragkraft hinsichtlich der anthropologischen Erkenntnisse zu prüfen. Hierfür wird besonders der Exeget das entsprechende Material zu liefern haben. Jeder Zeit bleibt immer wieder neu aufgegeben, die Forderungen Gottes zu erkennen, auszuarbeiten und neu zu überdenken. Insofern darf gerade die Moraltheologie niemals eine Schultheologie sein im Sinne eines unkritischen Tradierens einer Meinung; sie bleibt angewiesen auf die immer wieder neu zu vollziehende (aber auch aus der Vergangenheit heraus lebende) Begründung und Verankerung der sittlichen Forderungen im Sein und in der positiven Wortoffenbarung, der Heiligen Schrift, so wie sie die Kirche stets neu zu verkünden hat. Gleichzeitig ist gerade der Moraltheologie eine Verarbeitung der von den anderen Wissenschaften vorgetragenen neuen und ethisch bedeutsamen Erkenntnisse aufgegeben.

III. TEIL
WANDELBARES UND UNWANDELBARES
IM BEREICH
DER KIRCHLICHEN GESETZE

Daß es zu Recht eine gesetzgeberische Tätigkeit menschlicher Instanzen – besonders von Staat und Kirche – gibt, dürfte heute kaum mehr ernsthaft bestritten werden. Uns geht es hier lediglich um die von der kirchlichen Autorität vorgelegten Satzungen ethischen Gehaltes und um deren Verpflichtungscharakter. Dabei sollen nur die für unser Thema bedeutsamen moraltheologischen Gesichtspunkte aufgegriffen werden. Rein kanonistische Erwägungen bleiben unberücksichtigt.

Die Frage nach dem Wandelbaren und Unwandelbaren im Bereich der kirchlichen Gesetze ließe sich sehr einfach etwa in folgender Weise beantworten: Kirchliche Gesetze sind, insoweit sie natürliches oder positiv göttliches Recht enthalten und deren Verpflichtungen den Gläubigen gleichsam nur in Erinnerung rufen, unwandelbar und behalten absolute Gültigkeit; insoweit sie jedoch rein kirchliches positiv gesetztes Recht darstellen, sind sie grundsätzlich wandelbar und gelten nur bedingt. – Dennoch sollte man auch bei den rein positiven kirchlichen Geboten und Satzungen auf jenen unwandelbaren Kern aufmerksam machen, der jeder kirchlichen Gesetzgebung zugrunde liegt.

1. DER UNWANDELBARE KERN KIRCHLICHER GESETZGEBUNG

Wenn die Kirche vom Herrn den Auftrag erhalten hat, kraft ihres Lehr- und Hirtenamtes dem Heil der Gläubigen zu dienen, so besitzt sie in ihrer konkreten Hirtensorge auch das Recht und

die Pflicht, Normen aufzustellen, die über das hinausgehen, was auf Grund des natürlichen Sittengesetzes oder der göttlichen Offenbarung gefordert wird. Die Kirche handelt also in ihrer Gesetzgebung grundsätzlich legitim. Die Rechtsordnung und die mit ihr gegebene gesetzgeberische Tätigkeit der rechtmäßigen Obrigkeit gehören durchaus zum Wesen der Kirche. Freilich darf dabei der kirchliche Gesetzgeber nicht nach Laune und Willkür vorgehen; oberstes Gesetz ist das geistliche Heil der Glieder (*suprema lex salus animarum*). Dies ist gleichsam die ‚*ratio legis*‘, jene zu allen Zeiten notwendige Voraussetzung jeder menschlichen Gesetzgebung. Thomas von Aquin hat in seiner klassischen Definition als das Wesen jeder ‚*lex humana*‘ herausgestellt, daß sie dem Gemeinwohl zu dienen hat.¹ In den moraltheologischen Lehrbüchern hat man die grundsätzlichen Voraussetzungen, die für den Inhalt jedes menschlichen Gesetzes gefordert werden, häufig unter der Überschrift „Die Eigenschaften des menschlichen Gesetzes“ zusammengefaßt. Man forderte dabei im allgemeinen vier: die ‚*lex humana*‘ muß ‚*honesta*‘ (sittlich einwandfrei), ‚*possibilis*‘ (physisch und moralisch möglich), ‚*utilis*‘ (dem Gemeinwohl nützlich) und ‚*iusta*‘ (gerecht) sein.² Diese Eigenschaften kennzeichnen das menschliche Gesetz als eine ‚*regula regulata*‘; es ist keine schlechthin souveräne, sondern nur eine abgeleitete Norm und bedarf darum der ständigen Normierung durch das natürliche Sittengesetz und durch das göttliche Gesetz.³ Diese Übereinstimmung mit den zugrunde liegenden tragenden sittlichen Forderungen kommt gerade im Vorhandensein der geforderten Eigenschaften zum Ausdruck und zählt zum unwandelbaren Kern einer ‚*lex humana*‘, soweit diese auch von der Sache her verpflichtenden Charakter besitzt und den Anspruch auf eine Beobachtung erheben kann. Nicht so sehr der Wille des Gesetz-

¹ *Thomas v. Aquin, Summa Theol. I–II q. 95 a. 3.*

² Vgl. *O. Schilling, Moraltheologie I*, n. 68 ed. 109; ähnlich *K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts I*¹¹, 84.

³ Vgl. *O. Schilling, a. a. O.*

gebers, sondern die von der Sache bzw. vom Gemeinwohl her geforderte Notwendigkeit trägt im wesentlichen die Verbindlichkeit des rechtmäßig bestehenden menschlichen Gesetzes.

B. Schüller hebt diese Verbundenheit von menschlichem Gesetz und sachlicher Forderung so stark hervor, daß er das menschliche Gesetz als ein „durch Menschen zur Kenntnis gebrachtes göttliches Gesetz“ bezeichnet, wobei der Inhaber einer Gesetzgebungs- und Befehlsgewalt die Vermittlungsinstanz für die Erkenntnis des Willens Gottes darstellt, soweit sich dieser göttliche Wille auf das Gemeinwesen bezieht.⁴ Alle positive Gesetzgebung besitzt darum gerade in einem überpositiven Naturrecht bzw. im Willen Gottes ihren kritischen Maßstab nicht nur im Sinne einer Grenze: was nicht geboten werden darf, sondern auch im Sinne der schon genannten Ausrichtung: daß diese „lex data“ eine vernünftige ist; denn nur ein vernünftiges Gesetz vermag den Menschen zu verpflichten. Insofern Christus die Kirche zu solcher Gesetzgebung autorisiert hat, steht hinter jedem kirchlichen Gesetz die Autorität des heiligen Gottes. Sie steht aber dahinter in anderer Weise als dies bei den Geboten, die unmittelbar und zwingend aus der natürlichen oder übernatürlichen Wirklichkeit fließen, der Fall ist.⁵ Sie steht auch nur so lange dahinter, wie die „ratio legis“, der unwandelbare Kern dieses Gesetzes, eben seine Vernünftigkeit, gewahrt bleibt. Wo sich ein positives Gesetz lediglich darin erschöpft, eine für alle Zeiten gültige naturrechtliche oder positiv göttliche Verpflichtung ins Gedächtnis zu rufen, trägt es den Charakter der Unveränderlichkeit – allerdings nicht auf Grund der kirchlichen Satzungen, sondern weil es entsprechend der natürlichen oder übernatürlichen Offenbarung als göttlicher Wille für diese christliche Heilszeit erkannt und verkündet wird. Die Kirche kann jedoch nicht aus eigener Machtbefugnis unwandelbare und unter allen Umständen verpflichtende Gesetze schaffen. Selbst wenn sie einmal etwas als Gebot Gottes und der Natur

⁴ Vgl. hierzu B. Schüller, Gesetz und Freiheit, 37 ff.

⁵ Vgl. K. Rahner, Unveränderlichkeit, 80.

deklariert, was aus der Natur der Sache heraus nicht ein absolut verpflichtendes Gesetz ist, erhält diese „lex“ noch nicht den Charakter der Unfehlbarkeit und Unwandelbarkeit. Die kirchliche gesetzgeberische Obrigkeit kann auch nicht nach Belieben ‚sub gravi‘, d. h. unter schwerer Sünde, verpflichten. Nur wo sich eine solche Verpflichtung aus dem Wesen der Sache ergibt, ist sie tatsächlich möglich. Dabei mag vielleicht dem einzelnen ‚Außenstehenden‘ bei den jeweils vorliegenden kirchlichen Bestimmungen, die ‚sub gravi‘ binden wollen – z. B. beim Gebot des Besuches der Sonntagsmesse –, die von der Sache her geforderte Notwendigkeit und Dringlichkeit eines solchen Gebotes nicht oder noch nicht einleuchten. Wenn sie tatsächlich gegeben ist, besteht diese schwere Verpflichtung zu Recht. Anderenfalls verliert sie von der Sache her ihre Urgenz, selbst wenn das schwer verpflichtende Gebot formell noch besteht. Man wird darum bei den jeweils vorliegenden kirchlichen Bestimmungen und Geboten stets nach dem tieferen Sachverhalt fragen und den eigentlichen Sinn des Gebotes oder Verbotes zu erschließen versuchen.

2. DIE GRUNDSÄTZLICHE WANDELBARKEIT UND RELATIVITÄT DER REIN POSITIVEN KIRCHLICHEN GESETZE

Menschliches Gesetz ist dem Naturrecht und dem geoffenbarten göttlichen Willen grundsätzlich untergeordnet, ja sogar wesentlich von diesem getragen; es kann aber bei seiner Satzung und Formulierung nur den Normalfall ins Auge fassen. Darum ist der Christ gerade hier aufgerufen, nach dem letzten Sinn- und Kerngehalt der jeweiligen menschlichen Gesetzgebung zu fragen, damit er – falls die ‚ratio legis‘ nicht mehr gegeben, die Erfüllung des Gesetzes also unvernünftig und darum sinnlos geworden ist – auch erkennt, in welche Richtung ihn der Wille Gottes tatsächlich ruft. Er wird dann in Treue zu dem im Gewissen an ihn ergehenden Ruf Gottes gegebenenfalls auch gegen ein noch bestehendes kirchliches Gesetz handeln müssen, vor-

ausgesetzt, daß dadurch nicht die Rechte anderer oder die Liebe verletzt werden. Es ist dies die vielgenannte „Epikie“, jene Grundhaltung, die nicht ein Interpretationsprinzip darstellt, d. h. bloß den Geltungsbereich des Gesetzes zu umschreiben trachtet, sondern – im Anschluß an Thomas von Aquin – vornehmlich als Tugend zu werten ist.⁶ Epikie ist gerade jene Gesinnung, die sich nicht bloß auf die im Wortlaut vorliegende äußere Schale des menschlichen Gesetzes richtet, sondern stets nach dem zugrundeliegenden Sinn- und Kerngehalt des Gesetzes fragt. Weil sich menschliche und kirchliche Gesetzgebung als ungenügend erweisen, wird der Christ dort, wo höhere Belange im Spiele stehen, zu einem Tun voranschreiten können, das zwar dem äußeren nach als gesetzwidrig erscheinen mag, insofern es dem Gesetzeswortlaut widerspricht, das aber den eigentlichen ‚finis legis‘ gerade zu erfüllen trachtet.

Ein schlechthin blinder Gehorsam gegenüber den rein positiven kirchlichen Gesetzen wäre darum eines Christen unwürdig. Man wird in der Tugend der Epikie nicht bloß einen notwendigen Ausgleich für die heute sich abzeichnende Krise der Autorität und des Gehorsams sehen. In der vom II. Vatikanischen Konzil uns aufgetragenen Entwicklung und in dem sich allmählich abzeichnenden echten Aufbruch der Gläubigen zu einer verantwortungsbewußten Haltung und Mitwirkung in der Kirche erweist sich die Epikie als notwendiger Ausdruck dafür, daß sich die Christen nicht mehr einfach blindlings einer Führung anvertrauen und die ihnen zustehende Gewissensentscheidung von anderen abnehmen lassen, sondern vielmehr selbst „im Licht christlicher Weisheit und unter Berücksichtigung der Lehre des kirchlichen Lehramtes darin ihre eigene Aufgabe wahrnehmen“.⁷ Man könnte also gerade die Epikie als Grund-

⁶ Vgl. hierzu R. Egener, Über die Bedeutung der Epikie im sittlichen Leben, in: Philos. Jahrbuch 53 (1940) 115–127; J. Giers, Epikie und Sittlichkeit. Gestalt und Gestaltwandel einer Tugend, in: Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung (Festschrift für Th. Müncker), Düsseldorf 1958, 51–67; vgl. auch R. Egener, Epikie, in: LThK ²III, 934 f.

⁷ Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, I, n. 43.

tugend des mündigen Christen bezeichnen, als jene Grundgesinnung, die hinter dem Wandelbaren jeder menschlichen Satzung den unwandelbaren und stets verpflichtenden Kern, den dahinterstehenden ‚Willen Gottes‘ zu erkennen und auch zu erfüllen trachtet. Sicherlich wird eine solche „discretio“ nicht immer leicht sein, vor allem dort, wo allzu unbekümmert natürliche, göttliche und kirchliche Gebote ununterschieden mitsammen verkündet werden oder wo in nicht genügender Weise herausgestellt wird, was an dem vorliegenden kirchlichen Gesetz gleichzeitig auch Inhalt eines göttlichen Gebotes und was nur menschliche Verpflichtung darstellt. Um dies an einem Beispiel zu erläutern: Wenn can. 901 des CIC festlegt, alle nach der Taufe begangenen schweren Sünden dem Bußgericht zu unterwerfen, so ist dies sicherlich keine rein kirchliche Vorschrift, sondern bedeutet, daß ein von der Kirche als göttliches Gebot verstandener Auftrag Christi nur noch einmal in Erinnerung gerufen wird. Über die Wandelbarkeit einer solchen Vorschrift bzw. über eine Dispens davon gäbe es keine Diskussion, sehr wohl aber über die Bestimmung von can. 906, der besagt, daß nach Erlangung des Vernunftgebrauches wenigstens einmal im Jahr alle Sünden (gemeint sind die wirklich begangenen Todsünden) zu beichten sind – von österlicher Zeit ist dabei nicht die Rede. Auch die im allgemeinen vorgetragene Verpflichtung, noch vor Empfang der Eucharistie die begangenen und noch nicht gebeichteten Todsünden dem Bußgericht zu unterwerfen, dürfte als kirchliche und damit nicht unter allen Umständen verpflichtende Festlegung angesehen werden. Es könnte also durchaus Situationen geben, die den Empfang des Bußsakramentes vor der heiligen Kommunion erschweren oder unmöglich machen, ohne daß dadurch der reumütige Todsünder vom Eucharistieempfang ferngehalten wird. Dagegen ergibt sich aus der Natur der Sache und darum als unwandelbare und unter allen Umständen einzuhaltende Verpflichtung, daß ein Todsünder ohne zuvor vollzogene echte innere ‚Metanoia‘ nicht zum Empfang der Eucharistie hinzutreten darf. In diesem

Sinne bestimmt auch das Kommuniondekret Pius' X. vom 20. Dezember 1905 nur den Stand der Gnade und die rechte Absicht als Voraussetzung für den Empfang der Eucharistie. Das besagt aber nicht, daß die Kirche nicht selbst noch weitere Bedingungen hierfür festlegen kann. So verlangt sie z. B. vom Empfänger neben der von der Sache her geforderten Taufe und neben dem Glauben an die Gegenwart Christi in der Gestalt des Brotes auch noch die Zugehörigkeit zur katholischen (gegebenenfalls zur orthodoxen) Kirche. Aber auch die „zusätzliche Forderung“ besitzt einen zeitlos gültigen und unverändert geltenden Kern: die Forderung des Glaubens an die eucharistische Gegenwart; dieser Glaube fehlt bei einigen nicht-katholischen Christen.

Das Wissen, ob etwas auf Grund göttlichen oder kirchlichen Rechts gefordert wird, ist für den einzelnen Gläubigen insofern von Bedeutung, als der Charakter der Verpflichtung beim rein kirchlichen Gesetz ein anderer ist und hierbei nicht nur die Möglichkeit einer Epikie oder Dispens gegeben ist, sondern gegebenenfalls auch eine Diskussion über die Zweckmäßigkeit bzw. Änderungsbedürftigkeit desselben erforderlich sein könnte.⁸ Wird z. B. eine Dispenserteilung in einem solchen Ausmaß und in derartiger Häufigkeit vorgenommen, wie es noch vor kurzem beim Fasten- und Abstinenzgebot geschah, so dient dies wenig einer Erziehung der Gläubigen zur Mündigkeit, insofern ihnen der Entscheid, ob die ‚ratio legis‘ unter den vorliegenden Umständen noch gegeben sei, von der Obrigkeit abgenommen wurde; die Chance, wenigstens an dieser Stelle die Tugendgesinnung der Epikie zu üben, geht verloren. Zudem erhob eine so weitreichende Dispensierung notwendigerweise die Frage, ob ein solches Gesetz überhaupt noch sinnvoll ist oder ob es gerade dem ihm zugrundeliegenden Kern, der Heilssorge der Gläubigen zu dienen, widerspricht und darum dringend abgeändert oder aufgehoben werden sollte. Das Fasten- und Abstinenzgebot dürfte zudem gerade dann, wenn es zwar als schwer ver-

⁸ K. Rahner, Unveränderlichkeit, 78f.

pflichtend verkündet, in der Praxis aber als eine Bagatelle gehandhabt wird, das Vertrauen zur ernstesten Heilssorge der Kirche erschüttern; denn der Außenstehende gewinnt den Eindruck, als könne die Kirche nach eigenem Gutdünken willkürlich auch belanglos erscheinende Dinge (die Abstinenz von Fleischspeisen) unter schwerer Sünde gebieten.

Die seit 1967 für Deutschland geltende Neuordnung der kirchlichen Fasten- und Abstinenzgebote gewährt der Eigenentscheidung der Christen einen größeren Raum. Das Urteil, ob die bestehenden Gebote eingehalten werden können oder nicht, bleibt den Gläubigen ausdrücklich überlassen, was allerdings bei einer recht verstandenen Epikie auch bisher schon der Fall gewesen ist. Gleichzeitig wird – besonders für jene Gläubigen, die sich ihres Urteils nicht sicher sind – auf die Dispensvollmacht der Pfarrer hingewiesen. Das Neue und in etwa Erschwerende dieser Fastenordnung ist die Verpflichtung, bei einer Nichteinhaltung des Abstinenzgebotes sich selbst ein anderes Bußwerk aufzuerlegen – ein echter Fortschritt im Sinne der Eigenverantwortung! Es bleibt allerdings die Frage, ob für unsere Zeit und in unseren Gegenden die einmal in der Woche geforderte Abstinenz von Fleischspeisen tatsächlich noch als Bußwerk bezeichnet werden kann (ein dafür angesetztes lukullisches Fischgericht ist dies sicherlich nicht!) oder ob es nicht doch sinnvoller wäre, von jedem Gläubigen am Freitag, zum Gedenken des Todes Christi, nach Möglichkeit ein einfaches und bescheidenes Hauptgericht oder eben grundsätzlich ein eigengewähltes Opfer zu verlangen.

Auch die Kirche wird darum gemäß dem Axiom „*agere sequitur esse*“ stets neu die Frage aufwerfen, welche sittlichen Gesetze und Verpflichtungen gerade für diese ihre Zeit besonders dringlich erscheinen. Dabei kann durchaus der gläubig wache Sinn des mündigen Christen, der sich auf den jedem kirchlichen Gesetz zugrundeliegenden Kern richtet, zum Regulativ für eine Änderung der gegebenen kirchlichen Norm werden. Wenn die Kirche darum von Zeit zu Zeit ihre positiven

Gesetze ändert und wenn sie sich damit gleichsam selbst wandelt, so geschieht dies doch wiederum nur innerhalb der ihr gesteckten unabdingbar geltenden Grenzen: innerhalb ihres göttlichen Auftrags, zum geistlichen Wohle ihrer Glieder ihre Gesetzgebung vorzunehmen, wandelbare Normen aufzustellen. Es vollzieht sich auch hier nur Wandelbares am unwandelbaren Auftrag des Herrn an die Kirche. Indem die Kirche immer wieder einmal ihre Normen ändert, bekundet sie, daß sie als ein lebendiges Gebilde ständig um ihre Treue zum Evangelium und um die Erfüllung des Willens Gottes besorgt bleibt.⁹

Eine vollständige Aufzählung der bestehenden kirchlichen Gesetze vorzunehmen, ist Aufgabe des Kirchenrechts.¹⁰ Hier sollen nur einige Gebote und Bestimmungen genannt werden, die besonders augenfällig sind und zum Teil auch tief in das Leben der Gläubigen eingreifen. Diese einzelnen Gebote besitzen für das Leben der Kirche durchaus verschiedene Bedeutung, was bei einer ‚Entpflichtung‘ entsprechend zu beachten ist, ja eine solche gegebenenfalls überhaupt nicht zuläßt. Letzteres dürfte bei jenen rein kirchenrechtlich geforderten Pflichten der Fall sein, die in freier Entscheidung übernommen werden. So wäre es z. B. unerlaubt, unter Berufung auf die Epikie die frei übernommenen Pflichten des Zölibats oder des feierlich gelobten Lebens nach den Evangelischen Räten eigenmächtig abzulegen.

Andere Kirchengebote erscheinen als wesenhafter Ausdruck jener Lebensform, die der Kirche eigentümlich ist. Ihre Urgenz wird zwar nicht in jedem Einzelfall, jedoch grundsätzlich eine schwere sein, so daß die Kirche – selbst wenn sie mehrere Jahrhunderte hindurch ein solches Gebot noch nicht kannte – in Zukunft wohl kaum mehr darauf verzichten bzw. das nunmehr bestehende Gebot wieder völlig aufheben wird. Als Beispiel hierfür könnte man etwa das Gebot der sonntäglichen Mitfeier der heiligen Eucharistie nennen. Es hat, wie alle Kirchengebote,

⁹ Vgl. *K. Rahner*, Unveränderlichkeit, 80–83.

¹⁰ Ebd., 77. Vgl. auch *J. Neumann*, Erwägungen, 285–304.

seine Geschichte, besitzt jedoch seinem Gehalt nach eine große Bedeutung. Die sonntägliche Eucharistiefeyer der gläubigen Gemeinde gehört eben wesentlich zu dem in und mit der Kirche vollzogenen christlichen Leben. Sie ist Ausdruck des in der Kirche fortdauernden Erlösungswerkes des Herrn. Die Bindung an den Sonntag aber deutet auf den unauflöselichen Zusammenhang von Erlösung und Auferstehung hin. Wo darum ein wirkliches Verständnis für den Sinn der Eucharistiefeyer und für das von der Kirche immer wieder im Auftrag des Herrn nachvollzogene Gedächtnis der Heilsereignisse vorhanden ist, wird auch die an sich ‚schwere Verpflichtung‘ des Sonntagsgebotes verstanden und nicht als Beeinträchtigung der eigenen Freiheit empfunden werden.

Weiterhin gibt es kirchliche Gebote, die in engem Zusammenhang mit einem anderen, grundsätzlich und unveränderlich geltenden göttlichen Gebot stehen und dieses schützen wollen. In diesem Sinne wird man die Normen hinsichtlich der Mischehe als Schutz der Glaubenswahrheiten und der Erhaltung des eigenen Glaubens verstehen müssen. In ähnlicher Weise wollte der „Index verbotener Bücher“ auf Glaubensgefahren aufmerksam machen und vor den entsprechenden gefahrbringenden Büchern warnen. Wenn am 15. November 1966 die Kongregation für die Glaubenslehre die hierfür aufgestellten canones 1399 und 2318 des CIC außer Kraft gesetzt hat – weil der ‚Index‘, wie man in römischen Kreisen äußerte, bereits eines natürlichen Todes gestorben sei –, so bezieht sich eine solche Außerkraftsetzung nur auf das rein positiv gesetzte kirchliche Recht. Die allgemeine (auf Grund göttlichen Rechts geltende) Verpflichtung, den Glauben und die guten Sitten nicht unnötig in schwere Gefahr zu bringen, bleibt weiterhin unbeschadet bestehen und ist kirchlicher Gesetzgebung grundsätzlich entzogen. Mit dieser Neuregelung bekundet die Kirche, daß sie heute angesichts einer pluralistischen Gesellschaft nicht nur eine Bewahrungs-, sondern auch eine Bewährungspastoral und -pädagogik betreibt, daß sie also ihre Gläubigen in eine größere

Freiheit und Gefährdung entläßt und dem einzelnen durchaus auch eine größere Eigenverantwortung und -entscheidung zumutet.

Jene kirchlichen Bestimmungen, die als Reaktion auf eine bestimmte häretische Haltung erlassen wurden – wie z. B. das bis zu Beginn des Konzils noch bestehende strikte Verbot der Leichenverbrennung –, sind zeitbedingt und müssen bei veränderten Gegebenheiten wieder abgeschafft werden, da sie ansonsten die Freiheit allzu stark einschränken und dem Heil der Gläubigen durchaus abträglich sein könnten.

3. IRRTUMSMÖGLICHKEIT DER KIRCHE HINSICHTLICH IHRER ANGABEN ÜBER DIE GELTUNG KONKRETER SITTLICHER NORMEN

Mit Recht erhebt sich in diesem Zusammenhang die Frage: Kann die Kirche in ihren Angaben über die Wandelbarkeit und Unwandelbarkeit gewisser sittlicher Normen irren? Die Behandlung dieses Problems kommt dem Fundamentaltheologen und dem Dogmatiker zu. Der Moraltheologe jedoch wird darauf hinweisen, daß auch in jüngster Zeit tatsächlich von der Kirche eine sittliche Forderung als überzeitliche und unwandelbare hingestellt wurde, die diese Tragkraft nicht zu haben scheint. So hat Papst Pius XI. in der Enzyklika ‚Casti connubii‘ im Jahre 1930 bei der Behandlung der Frage der Geburtenregelung ausdrücklich hierzu erklärt: „Jeder Gebrauch der Ehe, bei dessen Vollzug der Akt durch die Willkür der Menschen seiner natürlichen Kraft zur Weckung neuen Lebens beraubt wird, verstößt gegen das Gesetz Gottes und der Natur; und die solches tun, beflecken ihr Gewissen mit schwerer Schuld“.¹¹ Pius XII. weitet dieses Verbot seines Vorgängers noch dahin aus, daß er nicht nur den Eingriff in die Ausführung des ehelichen Aktes, sondern auch „in die Entwicklung seiner natürlichen Folgen“, verstanden im Sinne einer Empfängnisvermei-

¹¹ Pius XI., *Casti connubii*, n. 57 (AAS 22, 1930, 559–561).

„dung, als unsittlich und durch keine Indikation oder Notlage erlaubt bezeichnet;¹² er unterstreicht dieses Verbot schließlich mit den Worten: „Dieses Gesetz ist heute wie gestern in voller Kraft und wird es auch morgen und immer sein, weil es nicht eine einfache Vorschrift menschlichen Rechtes, sondern der Ausdruck eines natürlichen und göttlichen Gesetzes ist.“¹³ Angesichts der innerkirchlichen Diskussion um die Geburtenregelung und der schweren Einwände gegen die absolute Gültigkeit dieses Gesetzes, das von der Kirche als göttlich und naturgegeben proklamiert wurde, hat jedoch Papst Paul VI. in seiner Ansprache an die Kardinäle am 23. Juni 1964 die grundsätzliche Möglichkeit einer „Modifikation“ der eben genannten Normen zur Geburtenregelung angedeutet.¹⁴

Man hat bis heute aus dieser Aussage Papst Pauls VI. noch nicht die naheliegende Konsequenz gezogen. Läge in den Weisungen Pius' XI. und Pius' XII. tatsächlich nur ein „In-Erinnerung-Rufen“ eines unwandelbaren natürlichen und göttlichen Gesetzes vor – wie diese Päpste ihre eigenen Aussagen auch verstanden wissen wollten¹⁵ –, so wäre eine Abänderung derselben ausgeschlossen. Müßte dann nicht aber auch der bloße Gedanke an eine Wandelbarkeit dieser Norm – so wie ihn Papst Paul VI. geäußert hat – schlechthin zurückgewiesen oder wenigstens wieder zurückgenommen werden? Dies aber ist nicht geschehen, auch nicht in der Ansprache Pauls VI. vom 29. Oktober 1966 (genau fünfzehn Jahre nach der ‚Hebammenansprache‘ Pius' XII.). Der Heilige Vater verlangt darin eine gewissenhafte und treue Befolgung der traditionellen Ehe-

¹² Pius XII., Ansprache an die kathol. Hebammen Italiens vom 29. Okt. 1951, n. 24 (AAS 43, 1951, 835–854). ¹³ Ebd., n. 25.

¹⁴ Paul VI., Ansprache vom 23. Juni 1964, AAS 56 (1964) 588s. Die hier angedeutete Möglichkeit einer „Modifikation“ dürfte eine Änderung der bisherigen Aussagen durchaus miteinschließen.

¹⁵ Die in den kirchlichen Verlautbarungen bisher verwendete Terminologie verbietet es, bei der Interpretation der Aussagen Pius' XI., Pius' XII. und Pauls VI. von einem ‚gewissen Wandel‘ naturgesetzlicher oder göttlicher Verpflichtungen zu sprechen. Unter ‚Naturgesetz‘ und göttlichem Gesetz verstehen die Päpste immer unwandelbare und unverändert geltende sittliche Normen.

lehre und betont, daß die Kirche in den Fragen der Geburtenregelung nicht zweifle, sondern nur ihre eigene Position prüfe und über alle bedenkenswerten Gesichtspunkte reflektiere. Auf dem II. Vatikanischen Konzil aber haben die Bischöfe in einer eigenen Anmerkung zu den Aussagen über die Geburtenregelung ihre Unsicherheit bezüglich der Geltung dieser Aussagen bekundet, indem sie betonen, daß bestimmte Fragen noch einer sorgfältigen Untersuchung bedürfen und daß das Konzil bei dem derzeitigen Stand der Doktrin des Lehramtes nicht die Absicht habe, konkrete Lösungen unmittelbar vorzulegen.¹⁶

Man könnte nun folgende zwei Wege einschlagen und sagen: a) Sicherlich möchte die Kirche noch an der grundsätzlichen Geltung ihrer bisherigen Aussagen zur Geburtenregelung festhalten. Aber die Frage ist, ob sie angesichts der vorgetragenen und noch nicht widerlegten sachlichen Einwände gegen dieses ihr Gesetz und in Anbetracht ihrer eigenen Unsicherheit die betroffenen Gläubigen überhaupt noch unter schwerer Sünde verpflichten kann – oder ob wir es nicht doch mit einer ‚lex dubia‘ zu tun haben. ‚Lex dubia autem non obligat.‘ Gegen diese Auffassung einer nicht mehr verpflichtenden ‚lex dubia‘ wendet sich jedoch ausdrücklich Paul VI. in seiner oben erwähnten Ansprache vom 29. Oktober 1966.

b) Der andere Weg wäre, an der Gültigkeit, aber gleichzeitig auch an der Wandelbarkeit dieser kirchlichen Weisungen zur Geburtenregelung festzuhalten. Das aber würde bedeuten, daß wir es eben nicht mehr entsprechend der Meinung der letzten Päpste mit einem unveränderlichen Gesetz Gottes und der

¹⁶ Vaticanum II, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, II. Hauptteil, cap. I a. 51. Die an dieser Stelle beigegebene Anmerkung n. 14 verweist auf die ebengenannten päpstlichen Aussagen Pius' XI., Pius' XII. und Pauls VI. und fügt hinzu: „Bestimmte Fragen, die noch anderer sorgfältiger Untersuchungen bedürfen, sind auf Anordnung des Heiligen Vaters der Kommission für das Studium des Bevölkerungswachstums, der Familie und der Geburtenhäufigkeit übergeben worden, damit, nachdem diese Kommission ihre Aufgabe erfüllt hat, der Papst eine Entscheidung treffe. Bei diesem Stand der Doktrin des Lehramtes beabsichtigt das Konzil nicht, konkrete Lösungen unmittelbar vorzulegen.“

Natur, sondern wenigstens teilweise mit einer ‚lex humana‘ zu tun haben. Dann aber wäre in besonders schwierig gelagerten Situationen hinsichtlich der menschlichen Satzung eine Dispens bzw. eine Epikie möglich. Aber auch damit wäre bereits der ursprüngliche Sinn und Inhalt dieses in ‚Casti connubii‘ als unwandelbar deklarierten Gebotes aufgegeben. (Um jegliches Mißverständnis zu vermeiden, muß hier ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß es bei dieser Diskussion lediglich um die Frage geht, ob immer und unter allen Umständen nur eine temporäre oder eine völlige Enthaltensamkeit als legitimes Mittel zur Geburtenregelung in Frage komme, wie die Kirche es verkündet hat.)

Doch will auch diese Argumentation nicht voll befriedigen; sie ist zu legalistisch und scheint den eigentlichen Kernpunkt des Problems nicht zu berücksichtigen. Sicherlich könnte man einfachhin sagen: Die Kirche hat sich geirrt; das ist auch möglich, da nach Annahme zahlreicher Theologen die Aussagen einer Enzyklika nicht unbedingt unfehlbar sein müssen. Man sollte jedoch nicht vergessen, daß über dreißig Jahre hindurch die Thesen der Eheenzyklika auch unbestritten vom allgemeinen ordentlichen Lehramt der ganzen Kirche als eine Wahrheit verkündet wurden.

Gerade im Anschluß an die im ersten Teil unserer Darlegungen aufgezeigte dreifache Möglichkeit einer Wandelbarkeit gewisser naturgesetzlicher Forderungen bietet sich meines Erachtens folgender Beweisgang an:

Fragt man nach der eigentlichen ‚ratio legis‘, die den kirchlichen Weisungen zur Geburtenregelung zugrunde liegt, so müßte die Antwort lauten: Der eigentliche Sinn und Kern dieser päpstlichen Lehraussage ist, daß eheliche Gemeinschaft als die tiefste Begegnungsform zweier für ein Leben aufeinander hingeeordneter Menschen in menschenwürdiger Form und entsprechend dem Sinn dieser Gemeinschaft als Ganzhingabe im Dienste der ehelichen Partnerschaft bzw. Liebe und der Familie bzw. der Kinder vollzogen werden muß. An dieser Grundfor-

derung, die sich aus der unveränderlichen Struktur des Menschseins ergibt, kann und darf nicht gerüttelt werden. Sie steht auch bei der innerkirchlichen Diskussion außer Frage. Nur hat sich die Erkenntnis dessen, was zur Ganzhingabe gehört, in den letzten Jahren wesentlich geändert. Man wirft den Aussagen von ‚Casti connubii‘ vor, daß ihnen hinsichtlich der Beurteilung der Geschlechtlichkeit doch noch eine physizistische Wertung der Natur des Menschen – etwa im Sinne der älteren Stoa – zugrunde liege, daß sie noch an der unterpersonalen Sphäre orientiert seien und somit dem biologisch-physiologischen Geschehen eine absolute Unantastbarkeit und Heiligkeit zuweisen, die ihm nicht zukomme. Es wird darum auch mit Recht gefragt, ob nicht unter bestimmten Umständen auf Grund des Totalitätsprinzips ein Eingriff in den physiologischen Ablauf der ehelichen Einung angezeigt, ja sittlich empfehlenswert erscheinen kann, um gerade dadurch die ‚ratio legis‘, nämlich eine menschenwürdige Ganzhingabe zu ermöglichen.¹⁷

Man wird aber außerdem auch darauf hinweisen, daß heute die Lebensverhältnisse und die gesamte Situation – etwa das Ausfallen einer natürlichen Selektion dank des Zurückgehens der Kindersterblichkeit sowie die von der Medizin gewährleistete optimale Fruchtbarkeit der Frau, um nur einige Faktoren zu nennen – eine Geburtenregelung von seiten der Ehepartner erforderlich und pflichtgemäß erscheinen lassen, was früher durchaus nicht immer der Fall war. Diese veränderte Situation macht heute wohl für jede Ehe die Aufgabe einer „verantworteten Elternschaft“ besonders dringlich.

Schließlich hat sich mit der Erkenntnis und mit den Verhältnissen auch der Mensch insofern geändert, als sich für ihn – nicht zuletzt dank der Reflexion über die Bedeutung der Personalität,

¹⁷ R. Egenter, Die Verfügung, 177 f.; zur innerkirchlichen Diskussion über die Geburtenregelung vgl. die Übersicht von F. Böckle, Bulletin zur innerkirchlichen Diskussion um die Geburtenregelung, in: Concilium 5 (1965) 411–426.

über den Dialogcharakter des Glaubens und des gesamten menschlichen Lebens – die Bedeutung und der Sinn der Liebeshingabe der Ehe in einer wesentlich tieferen Weise erschließt und ermöglichen läßt als zu früheren Zeiten. Auch der Mensch ist auf dem Weg zu seiner Selbstwerdung heute ein wesentliches Stück vorangekommen.

Diesen Gegebenheiten sucht die Kirche nunmehr bei der Überprüfung der bisherigen Aussagen gerecht zu werden. Hat sie darum mit ihren Anweisungen in der Eheenzyklika geirrt? Nur eine unhistorische Betrachtungsweise, die die heutigen anthropologischen Erkenntnisse zum Maßstab der Bewertung früher liegender Entscheidungen macht, könnte diese Frage uneingeschränkt bejahen. Die Kirche hatte es eben früher mit anderen Erkenntnissen und meines Erachtens auch mit anderen Menschen zu tun. Sie ist jedoch im wesentlichen ihrem unwandelbaren Auftrag des Herrn, zum Heile der Gläubigen ihre Gesetzgebung zu gestalten, durchaus treu geblieben. Sie hat nur diesen ihren Auftrag entsprechend den neuen Erfordernissen jeweils auch immer wieder neu zu verwirklichen versucht. Auch hierbei vollzieht sich wiederum Wandelbares am Unwandelbaren.

Es ist nicht Aufgabe des Moraltheologen, die heute neu aufgeworfene Frage zu beantworten, ob die Kirche bzw. der Papst trotz der ihm zustehenden Unfehlbarkeit in Glaubens- und Sittenfragen zu jenen Problemen, die weder direkt noch indirekt mit dem Offenbarungsgut zusammenhängen (sondern nur Angelegenheiten der rein natürlichen Ordnung sind), überhaupt absolut geltende, unabdingbare (d. h. unfehlbare) Aussagen machen *kann*. Der von P. David vorgetragene Hinweis, daß derartige, die rein natürliche Ordnung betreffende Aussagen und Gebote der Kirche (z. B. hinsichtlich der Geburtenregelung) mehr oder weniger nur als Weisungen des Hirten-, nicht des Lehramtes der Kirche anzusehen seien, und seine Bemerkung, daß die Kirche in diesen rein naturrechtlichen Fragen der Sittenlehre keine Legitimation zu unfehlbaren Aussagen

besitze, befriedigen nicht.¹⁸ Die Gültigkeit dieser These ist nicht erwiesen; im Gegenteil: die Kirche hat sich selbst des öfteren dieses Recht zugesprochen. Auch die von David vorgenommene scharfe Trennung der Aufgabenbereiche des Lehramtes (für die bloße Lehre der Wahrheit) und des Hirtenamtes (für die Leitung und Erziehung) scheint in dieser Fassung nicht zu überzeugen. Zudem wäre zu fragen, ob es überhaupt einen solchen „rein naturrechtlichen“ sittlichen Bereich gibt, in dem die Kirche keine Zuständigkeit mehr besitzt. Richtig an den Thesen P. Davids ist sicherlich, daß die Kirche in den nicht-theologischen Fragen auf das Urteil des Fachmannes angewiesen bleibt.

¹⁸ *J. David*, Kirche und Naturrecht, in: *Orientierung* 30 (1966) 129 ff.; *ders.*, Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre (Theol. Brennpunkte Bd. 6/7), Bergen-Enkheim 1966, 71–93.

DER „MÜNDIGE CHRIST“ VOR DEM GESETZ

In gewissem Sinne schlägt sich das Ja der Kirche zu den in unserer Zeit angebrochenen Wandlungen und Veränderungen gerade darin nieder, daß die Konzilsaussagen jenes vielumstrittenen und diskutierten Schemas 13, die als Pastoralkonstitution über „die Kirche in der Welt von heute“ verabschiedet wurden, kein eigentliches in sich geschlossenes theologisches System darstellen. Ein solches würde ja wieder eine allzu starre, statische Größe sein, die leicht von neuem eine kasuistische Exegese heraufbeschwören könnte. Vielmehr – und das dürfte auch das Neue und Hervorstechende der Konzilstexte gegenüber den bisherigen päpstlichen Verlautbarungen sein – werden hier Neuansätze aufgestellt und Wege für eine weitere Entwicklung angebahnt und geebnet. Auch auf nichtkatholischer Seite hat man dies positiv gewertet und anerkennend von einer ‚Reformentwicklung‘ gesprochen, die – nachdem sie nun einmal in Gang gebracht wurde – auch nach dem Konzil weitergehen dürfte.¹ Diese Neuansätze bestehen vor allem in der Offenheit für die drängenden Probleme unserer Zeit und in der Bereitschaft, auch und gerade heute ein christliches Leben innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft in echter Toleranz zu verwirklichen. Sie äußern sich weiterhin auch im Ernstnehmen unserer irdischen Wirklichkeit, in der Bejahung profaner Werte, in einem dynamischen Grundzug, der das statische Weltbild

¹ Vgl. hierzu *J. Bopp*, Die Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ vom II. Vatikanischen Konzil, in: *Zeitschr. f. Evang. Ethik* 10 (1966) 193–212.

vergängerer Epochen durch ein evolutives geschichtliches ersetzt, in einer biblischen Fundierung und in einer eschatologischen Ausrichtung der gesamten Moralthologie.² Wenn trotzdem der Vorwurf erhoben wurde, der vorliegende Text dieser Konstitution nehme nur geringe Rücksicht auf den neuen Emanzipationsprozeß des Individuums und verstehe ihn unzureichend, er rechne zu wenig mit der freien sittlichen Verantwortung des heutigen Menschen, der doch durchaus ‚weltlich‘ ausgerichtet sei und vernünftige ethische Entscheidungen fällen könne,³ so mag dies verständlich erscheinen für eine christliche Grundkonzeption, die noch auf der von Luther vorgetragenen und heute keineswegs mehr voll anerkannten ‚Zwei-Reiche-Theorie‘ – hier Welt, da Kirche – gründet. Es erhebt sich aber dann die Frage, ob bei einem derartigen Verständnis des Verhältnisses von Christentum und Welt wirklich der universale Anspruch der Botschaft des Herrn sowie sein Auftrag, allen Geschöpfen die Frohbotschaft zu künden und für die Ausbreitung des Gottesreiches auf dieser Welt Sorge zu tragen, noch genügend ernst genommen wird. Gerade jene Texte der genannten Pastoralkonstitution, die über das Gewissen und über die Freiheit des Menschen handeln, bekunden in der Tat, daß die Kirche mit der freien sittlichen Eigenverantwortung ihrer Gläubigen rechnet. Die Gewissensentscheidung des einzelnen darf selbstverständlich keine ‚willkürliche‘ sein, sondern muß sich um die Erfüllung des Willens Gottes bemühen; wo dies der Fall ist, achtet die Kirche den Entscheid auch dann noch als sittlich gut, wenn dieses „gute Gewissen“ objektiv irrig ist. Eine weitergehende Forderung müßte zu einem Relativismus oder zu einem Auseinanderbrechen jeglichen Verhältnisses zwischen Kirche und Welt führen.

Bei den eingetretenen Wandlungen und den noch zu erwartenden Änderungen handelt es sich in der Tat nicht um ein ‚Konglomerat‘ vorsichtiger oder auch fragwürdiger ‚Kompromisse‘, nicht um eine ‚Preisgabe der Kirche oder der Theologie

² Ebd.

³ Ebd.

an den Ungeist der Zeit', sondern um einen rechten Entwicklungsprozeß, der Ausdruck echten Reifens ist, der den allzu kompliziert gewordenen Glauben ‚vereinfacht‘ und das Wesentliche wieder freilegt.⁴

Mündigkeit bedeutet sicherlich zunächst einmal Gesetzestreue, aber nicht Gesetzestreue um des Gesetzes willen, sondern auf Grund eines tieferen und volleren Verständnisses des Sinnes dieser Gesetze. Insofern steht der Christ sowohl dem göttlichen als auch dem menschlichen Gesetz grundsätzlich positiv gegenüber; dabei empfindet er es überhaupt nicht als eine Fessel für seine Freiheit, sondern vielmehr als Hilfe für die Erfüllung des göttlichen Willens in wahrem Gehorsam. Trotzdem bleibt das Gesetz eine bloß äußere Hilfe, der der Mensch keineswegs sklavenhaft verfällt. Wenn er trotzdem an unveränderlich geltenden Geboten und Verboten festhält, dann nur deshalb und insoweit, als sich diese aus der Struktur der Schöpfungsordnung oder aus der Offenbarung als Wille Gottes herleiten. Diese neue Freiheit, für die Christus frei gemacht hat, ist für Paulus keineswegs eine Gesetzeslosigkeit, sondern die tiefere Einsicht in den Sinn des Gesetzes, in seine Bindung an die Person Christi. Wo diese personale Bindung erfolgt, verliert das Gesetz seinen eigentlichen Gesetzescharakter und wird in seiner Vorläufigkeit sichtbar. Es bedarf dann letztlich nicht mehr des Gesetzes, der äußeren Stütze, um den Willen Gottes – den Kerngehalt christlich-sittlichen Verhaltens – zu erfüllen. Für den Apostel Paulus ist die rechte Freiheit das auszeichnende Kennzeichen der Kinder Gottes. Die reine Gesetzlichkeit wurde abgelöst durch „das Gesetz des lebendigmachenden Geistes in Christus Jesus“ (Röm 8,2).

Die Mündigkeit des Christen besteht demnach weder in einer pharisäischen Gesetzestreue, die von der Erfüllung der im Gesetz geforderten Verpflichtung das Heil erwartet, noch in einer vollständigen Kenntnis aller wandelbaren und unwandelbaren

⁴ Vgl. hierzu *J. Ratzinger*, Der Katholizismus nach dem Konzil, in: *Klerusblatt* 46 (1966) 279–285.

Faktoren eines Gesetzes, noch in einer raffinierten Kasuistik, die immer neue Auswege zu finden trachtet, sondern in einer spezifisch christlich-gnadenhaften Sicht und Wertung des Dialogs zwischen Gott und Mensch. Trotz der größeren Kompliziertheit des heutigen Lebens dürfte dies zu einer Vereinfachung des gesamten sittlichen Lebens führen – nicht im Sinne einer Ausschaltung dieser oder jener Normen oder einer Blindheit dafür, sondern einer Konzentration auf das Wesentliche, auf die eigentlichen Glaubensinhalte. Auch von seiten der Tiefenpsychologie wird eine derartige „Vereinfachung“ gefordert.⁵ Die Sorge um die christliche Mündigkeit fällt natürlich auch zusammen mit einer Sorge um die Fülle des Glaubens; sie ist aber auch eine Sorge um die Realisierung reifen Menschentums.⁶

Selbstverständlich darf Mündigkeit nicht unter Berufung auf die „Mutter Kirche“ lediglich zu einer infantilen totalen Abhängigkeit oder gar Unfähigkeit eigener sittlicher Entscheidung führen. Wie eben ein Unmündiger, gerade weil er noch unmündig ist und insoweit er unmündig ist, auf die Führung eines anderen angewiesen bleibt, wie dagegen mit zunehmender Reife auch dieser Führungsanspruch und der damit zusammenhängende Führungsgehorsam des Untergebenen allmählich abgebaut werden müssen im Sinne einer echten Mündigkeit, so werden sich auch beim Menschen, bei der Menschheit wie bei einzelnen Völkern mit zunehmender Reife die Führungsansprüche bzw. die Gehorsamsverpflichtungen und gewisse sittliche Verpflichtungen ändern. Der heutige Christ wird sich darum mehr als bisher für ein eigenverantwortliches sittliches Handeln vorbereiten und sich dabei bewußt bleiben, daß er nicht

⁵ Vgl. *H. Stenger*, Wandlungen der Glaubensgestalt. Eine religions- und pastoralpsychologische Studie, in: *Studia Moralia III* (Academia Alfonsiana), Roma u.a. 1965, 303.

⁶ Ebd., 307. Vgl. hierzu auch die Beiträge über Christliche Mündigkeit im Handbuch der Pastoraltheologie, hrsg. von F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr und L. M. Weber, Freiburg u. a. 1966; vgl. auch *J. Pascher*, Vom Gesetz zur Freiheit, in: *MThZ* 10 (1959) 1–6.

bloß ‚Befehlsempfänger‘ einer Obrigkeit ist, sondern selbst in verantwortungsbewußter Weise mitzutragen hat an den Aufgaben seiner ‚Vorgesetzten‘ und am universalen Auftrag, diese Welt recht gestalten und erneuern zu helfen. In diesem Sinne sagt bereits der Herr zu seinen Jüngern: ‚Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was der Herr tut. Euch habe ich meine Freunde genannt, weil ich euch alles mitgeteilt habe, was ich von meinem Vater gehört habe‘ (Jo 15,15).

Jeder Mensch bleibt sein Leben hindurch dem Willen Gottes unterstellt. Der Gehorsam gegenüber Gott ist die zeitlos gültige und unwandelbare sittliche Forderung, die sich für ihn auf Grund seines Menschseins ergibt. Für eine noch unmündige Menschheit mag dieser dankbar-liebende Gehorsam in einem mehr oder weniger passiven Gehorchen gegenüber den „forensischen“ Weisungen von seiten der Autorität, gegebenenfalls der Kirche, erfolgen. Heute aber dürfte die Zeit gekommen sein, daß hier die selbständige Entscheidung – diese sicherlich an Hand christlicher Prinzipien und im Rahmen des christlichen Glaubens – Charakteristikum der Mündigkeit der Gläubigen wird und daß dementsprechend auch die Gesetzgebung der Kirche in vielen Fragen nicht mehr eine allzu starke Konkretisierung bieten dürfte.⁷

Die Diskussion über das Schema 13 hat gezeigt, daß wohl die Prinzipien des sittlichen Handelns die gleichen geblieben sind, daß aber die Kirche nicht mehr wie früher in derselben Unbefangenheit für alle Entscheidungssituationen des Menschen praktische Lösungen anzubieten vermag. Der persönliche Freiheitsraum des einzelnen und damit seine eigene Verantwortung haben sich erweitert.⁸

Sicherlich bleibt der mündige Christ weiterhin dem Lehr- und Hirtenamt der Kirche unterstellt; er ist auch an die nicht unfehlbaren Weisungen der Kirche äußerlich und innerlich

⁷ Vgl. A. Gommenginger, *Kirchliche Autorität im Wandel*, in: *Orientierung* 30 (1966) 77–79.

⁸ Vgl. J. David, *Neue Aspekte*, 131 f.

gebunden. Das besagt aber nicht, daß ihn schwerwiegende Gegengründe von der Zustimmung zu letzteren nicht entbinden könnten. Je stärker sich die Urteilsfähigkeit der einzelnen Gläubigen wie der gesamten Völker entwickelt, je weiter die Menschheit aus dem Stadium der Unmündigkeit in eine Reife und Mündigkeit hineingeht, desto mehr wird auch der einzelne versuchen müssen, auf Grund eigener – selbstverständlich nicht willkürlicher – Entscheidung den Willen Gottes aus den oft sehr komplexen Situationen des Lebens zu erkennen.⁹

Die Kirche bekundet gerade mit diesen Aussagen, daß sie in eine neue Epoche ihrer Reife eingetreten ist. Nicht nur in der Moraltheologie, sondern auch und vor allem im Leben der einzelnen Gläubigen wird darum mehr denn je heute sichtbar werden, daß die Kirche eine ‚lebendige Kirche ist‘, daß sie – wie eben jedes Leben – ein Wachstum kennt (was nicht parallel läuft mit ihrer äußeren Ausbreitung über die Erde) – ein Wachstum hin auf den immer neu zu erfüllenden Auftrag des Herrn, und daß sie auch weiterhin zu ihrer Endgestalt unterwegs ist. Aber auch in Zukunft bleibt es jeder Geschichtsepoche aufgegeben, die Forderungen Gottes an diese Zeit herauszuarbeiten und neu zu überdenken.

Das ursprünglich formulierte Thema „Wandelbares *und* Unwandelbares in der Moraltheologie“ wurde während der Darlegungen konkretisiert zu „Wandelbares *am* Unwandelbaren der Moraltheologie und der Kirche“. Denn immer handelt es sich um Änderungen, denen noch ein bleibender Kern unveränderlich zugrunde liegt. Wie die Kirche im Wechsel der Geschichte bei allen ihren Veränderungen gestern, heute und morgen ihren gleichen unwandelbaren Auftrag zu erfüllen trachtet: der Heilssorge der Menschen zu dienen, während sie dabei stets dieselbe eine Kirche Jesu Christi bleibt, so weiß sich auch die Moraltheologie wie jede Glaubenswissenschaft zutiefst der einen unwandelbaren Wahrheit und dem Glauben verpflichtet, an Hand deren sie jeweils ihrer Zeit den Willen Gottes

⁹ Vgl. A. Gommenginger, Kirchliche Autoritäten, 79.

noch klarer als bisher sichtbar zu machen versucht. Und sie wird – geöffnet für eine weitere Vertiefung ihrer Kenntnisse – diesen ihren Auftrag um so besser erfüllen, je mehr sie darum weiß, daß auch sie nur im Dienste ebendieses unwandelbaren heilsgeschichtlichen Auftrages Christi, im Dienste der Kirche und der Menschheit überhaupt steht.

I. QUELLEN

- Acta Apostolicae Sedis* (= AAS), Romae 1909 ff.
- Acta ex iis decerpta, quae apud Sanctam Sedem geritur* (= ASS), Romae 1865 ff.
- Catechismus Romanus ex decreto Concilii Tridentini*, ed. Regensburg 1886.
- Clemens Alexandrinus, Paedagogus*, ed. Bibl. d. Kircheng. 2. Reihe, Bd. 8,2, München 1934.
- Codex Iuris Canonici*, ed. Vatikanum 1949.
- Corpus Iuris Civilis*, ed. Mommsen-Krüger, Berlin 1895.
- Enchiridion Patristicum loci SS. Patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum*, ed. M. J. Rouet de Journel, Freiburg ¹¹1937.
- Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger/A. Schönmetzer, Freiburg ²²1963.
- Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.*, ed. A. Rohrbasser, Freiburg/Schweiz 1953.
- Johannes XXIII. P.P., Rundschreiben „Pacem in terris“*, in: AAS 55 (1963), 257–304; Herderkorrespondenz 17 (1962/63), 476–492.
- Patrologia Graeca* (= PG), ed. Migne.
- Patrologia Latina* (= PL), ed. Migne.
- Pius IX. P.P., Rundschreiben „Quanta cura“*, in: ASS 3 (1867), 160 bis 167.
- Pius XI. P.P., Rundschreiben „Casti connubii“*, in: AAS 22 (1930), 539–592, ed. Freiburg 1931.
- Pius XII. P.P., Ansprachen und Rundschreiben*, ed. A. F. Utz/J. F. Groner, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., 2 Bde., Freiburg/Schweiz 1954.
- Teilhard de Chardin, P.*, *Der Mensch im Kosmos*, München ⁵1959.
- Texte der Kirchenväter*, ed. A. Heilmann, Bd. I, München 1963.
- Thomas von Aquin, Summa Theologica, Deutsche Thomas-Ausgabe* (= DThA), Salzburg-Heidelberg s. a.

Vaticanum II, Akten des II. Vatikanischen Konzils, Deutschlateinische Ausgabe des offiziellen Textes, hrsg. Erzbischöfl. Ordinariat München-Freising, 1967.

Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea*, ed. Paris 1500.

II. LITERATUR

Einschlägige und zum Teil zitierte Werke und Aufsätze

- Arntz, J. Th. C.*, Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus, in: F. Böckle, *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966, 87–120.
- , Naturrecht und Geschichte, in: *Concilium* 1 (1965), 383–391.
- Auer, A.*, Christsein im Beruf. Grundsätzliches und Geschichtliches zum christlichen Berufsethos, Düsseldorf 1966.
- , Gestaltwandel des christlichen Weltverständnisses, in: *Gott in Welt* (Festschrift f. Karl Rahner), Bd. I, Freiburg 1964, 333–365.
- , Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit, Düsseldorf 1966.
- Balthasar, H. U. von*, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1959.
- Barth, K.*, *Die kirchliche Dogmatik III, 4: Die Lehre von der Schöpfung*, Zürich 1957.
- Bauer, J. B.*, *Evangelium und Geschichtlichkeit*, in: *Wort und Wahrheit* 21 (1966) 191–203.
- Beckmann, J.*, *Fragen der modernen Welt an die Kirche*, in: *Zeitschr. f. Evang. Ethik* 10 (1966) 272–284.
- Betz, J.*, *Die Theologie und das Zweite Vatikanische Konzil*, in: *TThZ* 75 (1966) 89–107.
- Böckle, F.*, *Das Naturrecht im Disput* (Vorträge beim Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen 1965 in Bensberg), Düsseldorf 1966.
- , *Moraltheologische Überlegungen zur Familienseelsorge heute*, in: *Klerusblatt* 46 (1966) 299–303.
- , *Zur Krise der Autorität*, in: *Wort und Wahrheit* 20 (1965) 805 bis 812.
- , *Bestrebungen in der Moraltheologie*, in: *Fragen der Theologie heute* (hrsg. Feiner-Trütsch-Böckle), Einsiedeln u. a. 1957, 425–446.
- Bökmann, J.*, *Aufgaben und Methoden der Moralpsychologie im geschichtlichen Ursprung aus der „Unterscheidung der Geister“*, Köln 1964.
- Bollnow, O. F.*, *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt 1958.
- Bonhoeffer, D.*, *Ethik* (hrsg. von E. Bethge), München 1963.

- Bopp, J.*, Die Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ vom II. Vatikanischen Konzil, in: Zeitschr. f. Evang. Ethik 10 (1966) 193–212.
- Brunner, E.*, Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen, Zürich–Stuttgart 1965.
- Crespy, G.*, Das theologische Denken Teilhard de Chardins, Stuttgart 1963.
- Cullmann, O.*, Heil als Geschichte, Tübingen 1965.
- Darlap, A.*, Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, in: *Mysterium Salutis I.*, hrsg. von J. Feiner – M. Löhr, Einsiedeln 1965, 3–153.
- David, J.*, Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre (Theol. Brennpunkte, Bd. 6/7), Bergen-Enkheim 1966.
- , Kirche und Naturrecht. Versuch einer neuen Grenzziehung, in: *Orientierung* 30 (1966) 129–133.
- Delahaye, K.*, Gestaltwandel des Gehorsams, in: *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung* (Festschrift f. W. Schöllgen, hrsg. von F. Böckle/F. Groner), Düsseldorf 1964, 131–141.
- Delhaye, Ph.*, Wiederheirat schuldlos Geschiedener?, in: *Theol. d. Gegenwart* 10 (1967) 32–39.
- Doms, H.*, Vom Sinn und Zweck der Ehe, Breslau 1935.
- Duquoc, Chr.*, Kirche und Fortschritt, Wien–München 1967.
- Egenter, R.*, Zur Problematik des Erwachsenen in der Kirche, in: *Arzt und Christ* 3 (1966) 129–137.
- , Die Verfügung des Menschen über seinen Leib im Licht des Totalitätsprinzips, in: *MThZ* 16 (1965) 167–178.
- , Über die Bedeutung der Epikie im sittlichen Leben, in: *Phil. Jahrbuch* 53 (1940) 115–127.
- Endres, J.*, Die Institution als Gegenstand des Widerspruchs, in: *Studia Moralia III* (Academia Alfonsiana), Roma u. a. 1965, 178–205.
- Ermecke, G.*, Katholische Moraltheologie I, Münster 1959.
- Fries, H.*, Newmans Bedeutung für die Theologie, in: *Cardinal Newman-Studien*, Erste Folge, Nürnberg 1948, 181–198.
- Fuchs, J.*, *Lex naturae*. Zur Theologie des Naturrechts, Düsseldorf 1955.
- Giers, J.*, Epikie und Sittlichkeit. Gestalt und Gestaltwandel einer Tugend, in: R. Hauser/F. Scholz, *Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung* (Festschrift f. Th. Müncker), Würzburg 1958, 51–67.
- Gommenginger, A.*, Kirchliche Autorität im Wandel, in: *Orientierung* 30 (1966) 77–79.
- Göpfert, F. A.*, *Moraltheologie I*, Paderborn 1920.

- Gründel, J.*, Das Gewissen als „norma normans“ und als „norma normata“, in: Grenzfragen des Glaubens, hrsg. von F. Rauh/Ch. Hörgl, Einsiedeln 1967, 389–422.
- , Moral in Bewegung. Gibt es noch zeitlos gültige Normen?, in: Die Sendung 20 (1967) 79–88.
- , Moraltheologie, in: Was ist Theologie? hrsg. von E. Neuhäusler/E. Gößmann, München 1966, 214–243.
- , Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. 39,5), Münster 1963.
- Guardini, R.*, Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923–1963, Mainz 1963.
- Haag, H.*, Der Dekalog, in: Moraltheologie und Bibel, hrsg. von J. Stelzenberger, Paderborn 1964, 9–38.
- Hamel, E.*, L'usage de l'épique, in: Studia Moralia III (Academia Alfonsiana), Roma u. a. 1965, 48–81.
- , Loi naturelle et loi du Christ (Recherches de Philosophie et de Théologie publiées par les facultés de Montréal), Brüssel 1964.
- Häring, B.*, Moralverkündigung nach dem Konzil (Theol. Brennpunkte 3/4), Bergen-Enkheim 1966.
- , Die gegenwärtige Heilstunde (Gesammelte Aufsätze), Freiburg 1964.
- , Das Gesetz Christi, Bd. I–III, Freiburg 1963.
- Hauser, R.*, Der erhöhte Anspruch des Gewissens, in: StdZ 91 (1966) 321–332.
- Heinen, W.*, Liebe als sittliche Grundkraft und ihre Fehlformen, Freiburg 1958.
- Heinrichs, M.*, Die Bedeutung der Missionstheologie, aufgewiesen am Vergleich zwischen den abendländischen und chinesischen Kardinaltugenden (Veröffentlichungen des Instituts f. Missionswissenschaft, Heft 3), Münster 1954.
- Hoefnagels, H.*, Erneuerung der Moral. Soziologische Erwägungen zu einigen Tendenzen im modernen Denken, in: Wort und Wahrheit 21 (1966) 178–190.
- Hofmann, R.*, Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre (Handbuch der Moraltheologie VII), München 1963.
- Hörmann, K.*, Moraltheologische Sonderbehandlung der Sterilisation? in: ThPQ 114 (1966) 31–35.
- , Der Wert sittlicher Überlegungen über den Krieg (Rektoratsrede vom 20. Oktober 1966), Wien 1966.
- , Friede und moderner Krieg im Urteil der Kirche, Wien 1964.

- Jedin, H.*, Tradition und Fortschritt. Einige Erwägungen zum geschichtlichen Ort des Vaticanum II, in: Wort und Wahrheit 21 (1966) 731–741.
- Kampmann, Th.*, Der Mensch in der Metamorphose (Festschrift für M. Müller), Freiburg–München 1966, 89–104.
- Keil, S.*, Absolutheit und Relativität der Normen in soziologischer und theologischer Sicht, in: Neue Zeitschr. f. Systemat. Theol. und Religionsphilosophie 8 (1966) 67–78.
- Klomps, H.*, Demokratie und Moral – Toleranz und Kirche, Köln 1966.
- Kraus, J.*, Um die Wissenschaftlichkeit der Moraltheologie, in: Freib. Zeitschr. f. Phil. u. Theol. 13/14 (1966/67) 23–46.
- Krempel, B.*, Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung, begriffen aus dem Wesen der beiden Geschlechter im Lichte der Beziehungslehre des hl. Thomas, Einsiedeln u. a. 1941.
- Krise oder Wandel kirchlicher Autorität? in: Herder-Korrespondenz 20 (1966), 249–253.
- Küchenhoff, G.*, Der Begriff des *ius divinum* bei Thomas von Aquin und in der modernen deutschsprachigen Rechtsphilosophie, in: Klerusblatt 46 (1966) 397–399.
- Kuss, O.*, Der Römerbrief, I. Lieferung, Regensburg 1963.
- Langemeyer, B.*, Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart, Paderborn 1963.
- Leclercq, J.*, Christliche Moral in der Krise der Zeit. Probleme des Moralunterrichts, Einsiedeln u. a. 1954.
- Lepp, I.*, Die neue Moral. Psychosynthese des moralischen Lebens, Würzburg 1964.
- Lersch, Ph.*, Aufbau der Person, München 1962.
- Lottin, O.*, Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles, Tome II, Louvain 1948.
- Linsenmann, F. X.*, Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg 1878.
- Mandl, J.*, Das hierarchische und solidarische Grundgesetz in der ehelichen Gemeinschaft in naturrechtlicher Sicht, in: R. Hauser/F. Scholz, Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung (Festschrift f. Th. Müncker), Würzburg 1958, 201–207.
- Marcic, R.*, Das Problem des Naturrechts. Zur Aporie der Rechtsfrage, in: Salzburger Jahrbuch f. Philosophie 9 (1965) 163–187.
- , Die Sklaverei als „Beweis“ gegen das Naturrecht, in: Österr. Ztschr. f. öffentl. Recht, 14 (1964) 181–195.
- Marck, W. van der*, Grundzüge einer christlichen Ethik, Düsseldorf 1967.
- Melsen, A. G. M. van*, Natur und Moral, in: F. Böckle, Das Naturrecht im Disput, Düsseldorf 1966, 61–85.

- , *Naturwissenschaft und Technik. Eine philosophische Besinnung*, Köln 1964.
- Matussek, P.*, Die Moral der Gegenwart, in psychotherapeutischer Sicht, in: *StdZ* 91 (1966) 418–432.
- Messner, J.*, *Moderne Soziologie und scholastisches Naturrecht*, Wien 1961.
- , *Das Naturrecht*, Innsbruck 1960.
- , *Ethik. Kompendium der Gesamteithik*, Innsbruck u. a. 1955.
- Mitterer, A.*, Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart, Wien–Freiburg 1956.
- Mohr, R.*, *Christliche Ethik im Licht der Ethnologie (Handbuch der Moraltheologie, Bd. 4)*, München 1954.
- Müller, A.*, *Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche*, Einsiedeln 1964.
- Nachkonziliare Zwischenbilanz, in: *Herder Korrespondenz* 20 (1966) 393–402.
- Neuhäusler, E.*, *Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung*, Düsseldorf 1962.
- Neumann, J.*, Erwägungen zur Revision des kirchlichen Gesetzbuches, in: *ThQ* 146 (1966) 285–304.
- Noonan, J. T.*, Die Autoritätsbeweise in Fragen des Wuchers und der Empfängnisverhütung, in: *Diakonia* 1 (1966) 79–106.
- Pascher, J.*, Vom Gesetz zur Freiheit, in: *MThZ* 19 (1959) 1–6.
- Pohlenz, M.*, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1964.
- Rahner, K.*, Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen, in: *Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie*, Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag (hrsg. von H. Rombach), Freiburg–München 1966, 45–69.
- , *Kirchliches Lehramt und Theologie nach dem Konzil*, in: *StdZ* 91 (1966) 404–420.
- , *Öffnung zur Wissenschaft. Das Verhältnis des Intellektuellen zur Kirche nach dem Konzil*, in: *Wort und Wahrheit* 21 (1966), 755–765.
- , *Unveränderlichkeit und Wandel im Glaubensverständnis in der Zeit des Konzils*, in: *Theol. Akademie*, Bd. I, Frankfurt 1965, 74–98; ebenso als Aufsatz „Kirche im Wandel“, in: *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln u. a. 1965, 455–478.
- , *Über den Begriff des „Ius divinum“ im katholischen Verständnis*, in: *Existenz und Ordnung (Festschrift f. Erik Wolf)*, Frankfurt 1962, 62 ff.

- , Bemerkungen über das Naturgesetz, in: *Orientierung* 19 (1955) 239–243.
- Ranke-Heinemann, U.*, Eheliche Partnerschaft, in: *Die Frau im Aufbruch der Kirche (Theol. Fragen heute)*, hrsg. von M. Schmaus / E. Gößmann, München 1964, 67–89.
- Ratzinger, J.*, Der Katholizismus nach dem Konzil, in: *Klerusblatt* 46 (1966) 279–285.
- , Was heißt Erneuerung der Kirche, in: *Diakonia* 1 (1966), 303–316.
- , Der Christ und die Welt von heute, in: J. B. Metz, *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1965, 143–160.
- , Freimut und Gehorsam. Das Verhältnis des Christen zu seiner Kirche, in: *Wort und Wahrheit* 17 (1962) 409–421.
- Reidick, G.*, Die hierarchische Struktur der Ehe (Münch. Theol. Studien III. Kanonist. Abt. 3. Bd.), München 1953.
- Reuss, J. M.*, Zur derzeitigen Ehepastoral, in: *Diakonia* 1 (1966) 234–236.
- Scheffczyk, L.*, Versuche zur Neuaussprache der Erbschuld-Wahrheit, in: *MThZ* 17 (1966) 253–260.
- , Kirche im Wandel. Ihr Selbstverständnis im nachkonziliaren Zeitalter, in: *Wort und Wahrheit* 21 (1966) 742–754.
- Schelkle, K. H.*, Wort und Schrift. Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments, Düsseldorf 1966.
- Schillebeeckx, E.*, Offenbarung und Theologie, Mainz 1965.
- Schlier, H.*, Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, Düsseldorf 1963.
- Schnackenburg, R.*, Die neutestamentliche Sittenlehre in ihrer Eigenart im Vergleich zu einer natürlichen Ethik, in: *Moraltheologie und Bibel*, Paderborn 1964, 39–69.
- , Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, München 1962.
- Scholz, F.*, Die moraltheologische Bewertung der Zärtlichkeit bei Thomas von Aquin, in: *Königsteiner Studien* 12 (1966) 159–168.
- , Cajetans Kommentar zu II 2 q.154 a.4 der Theologischen Summe des heiligen Thomas von Aquin, in: *Miscellanea Fuldensia* (Festgabe für Bischof Dr. A. Bolte von Fulda), Fulda 1966, 157–166.
- , Zärtlichkeit und Begierde im Denken des Magister Martinus von Paris († 1482), in: *TThZ* 75 (1966) 356–360.
- , Caramuels Lehre über die Möglichkeit von *parvitas materiae in re venerea*, in: *TThZ* 74 (1965) 332–352; 75 (1966) 129–153.
- Schöllgen, W.*, Konkrete Ethik, Düsseldorf 1961.
- , Aktuelle Moralprobleme, Düsseldorf 1955.
- Schüller, B.*, Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung, Düsseldorf 1966.

- , Zur theologischen Diskussion über die *lex naturalis*, in: *Theologie und Philosophie* (ehem. *Scholastik*) 41 (1966) 481–503.
- , Wie weit kann die Moraltheologie das Naturrecht entbehren? In: *Lebendiges Zeugnis* 1965, Heft 1/2, 41–65.
- Smulders, P.*, *Theologie und Evolution. Versuch über Teilhard de Chardin*, Essen 1963.
- Söhngen, G.*, *Die Einheit in der Theologie* (Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze und Vorträge), München 1952.
- Steinbüchel, Th.*, *Religion und Moral im Lichte christlicher personaler Existenz*, Frankfurt 1951.
- Stelzenberger, J.*, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie*, München 1933.
- Stenger, H.*, *Wandlungen der Glaubensgestalt. Eine religions- und pastoralpsychologische Studie*, in: *Studia Moralia III* (Academia Alfonsiana), Roma u. a. 1965, 283–319.
- Thielicke, H.*, *Theologische Ethik*, Bd. I–III, Tübingen 1958–1964.
- Trütsch, J./Pfammater, J.*, *Die Antwort des Menschen auf Gottes offenbarendes Tun und Wort*, in: *Mysterium Salutis I*, Einsiedeln u. a. 1965, 791–903.
- Utz, A.*, *Naturrecht im Widerstreit zum positiven Gesetz*, in: *Neue Ordnung* 5 (1951), 313–329.
- Volk, H.*, *Gott alles in allem. Gesammelte Aufsätze*, Mainz 1961.
- , *Entwicklung*, in: *LThK* 1959, 906–908.
- Völkl, R.*, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament*, Würzburg 1961.
- Walgrave, J. H.*, *Moral und Entwicklung*, in: *Concilium* 1 (1965) 375–382.
- Welzel, H.*, *Wahrheit und Grenze des Naturrechts* (Bonner Akademische Reden 26), Bonn 1963.
- , *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, Prolegomena zu einer Rechtsphilosophie*, Göttingen 1962.
- , *Macht und Recht. Rechtsverpflichtung und Rechtsgeltung*, in: *Festschrift für K. G. Hugelmann*, Bd. II, Aalen 1959, 833–843.
- Wittmann, M.*, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin, in ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht*, München 1933.
- Wolf, E.*, *Das Problem der „Euthanasie“ im Spiegel evangelischer Ethik*, in: *Zeitschr. f. Evang. Ethik* 10 (1966) 345–361.
- , *Das Problem der Naturrechtslehre. Versuch einer Orientierung* (Freiburger Rechts- und Staatswiss. Abhandlungen, Bd. 2), Karlsruhe 1959.